

Fundamente

der

Philosophie.

Von

Jacob Balmes,

Priester.

Aus dem Spanischen übersetzt

von

Dr. Franz Lorinser.

Erster Band.

Regensburg.

Verlag von G. Joseph Manz.

1855.

Vorwort des Uebersetzers.

Die Uebersetzung der **Filosofia fundamental** von Balmes bedarf keiner Rechtfertigung. Der Inhalt des Buches mag für sich selber reden. Welchen Eindruck der klare, nüchterne und scharfsinnige spanische Philosoph in Deutschland machen werde, wird die Zeit lehren. Daß er grade jetzt, wo in unserem Vaterlande eine philosophische Krisis sich vorzubereiten scheint, in Deutschland sich präsentirt, mag vielleicht nicht ohne providentielle Fügung sein. Wenn er selbst gewiß keine Ansprüche darauf machen würde, daß ihm blindlings geglaubt und nachgebetet werde, so dürfte er doch in seiner durchaus kritischen Richtung wenigstens berechtigt sein, mitgehört zu werden, wenn es sich künftig um neue Orientirung auf dem Felde der Philosophie handeln sollte.

An katholischen Philosophen, oder solchen, die ihre Lehren nicht in offenen Widerspruch mit dem Katechismus bringen, ist ein besonderer Ueberfluß heut zu Tage nicht bemerkbar. Wie vorsichtig und rücksichtsvoll man daher

einerseits zu Werke gehen muß, ehe man über einen solchen den Stab bricht, und ihn als ungeeignet verabschiedet, ebenso freundlich und wohlwollend sollte das Entgegenkommen sein, wenn ein neuer sich darbietet. Was Balmes betrifft, so nimmt er mit seiner nüchternen Besonnenheit einen ganz eigenthümlichen Standpunkt über den Partheien ein, und es ist nicht unmöglich, daß man ihm selbst protestantischer Seits die gebührende Anerkennung nicht versagen wird. Den Uebersetzer anlangend, so verwahrt er sich ausdrücklich dagegen, für einen Philosophen von Profession gehalten zu werden, und bekennt gern, daß nur die Eigenthümlichkeiten des Balmes es gewesen, die ihn in nähere Berührung mit der Philosophie gebracht haben, da er in Balmes den ersten modernen philosophischen Schriftsteller gefunden, der für ihn genießbar war. Möge nun der deutsche Genius zusehen, wie er mit Balmes zurecht kommt. Der Uebersetzer glaubt seine Aufgabe gelöst zu haben, wenn es ihm gelungen ist, den Sinn des spanischen Buches seinen Landsleuten möglichst treu zu erschließen; die philosophische Kritik seines Werthes überläßt er gern Anderen, die auf diesem Felde geübter und bewanderter sind. Das ganze Werk wird vier gleichstarke Bände umfassen, von denen der zweite das zweite und dritte Buch, der dritte das vierte bis zum siebenten, und der letzte das achte, neunte und zehnte Buch enthält.

Inhalt
des ersten Bandes.

Erstes Buch.
Von der Gewißheit.

Seite

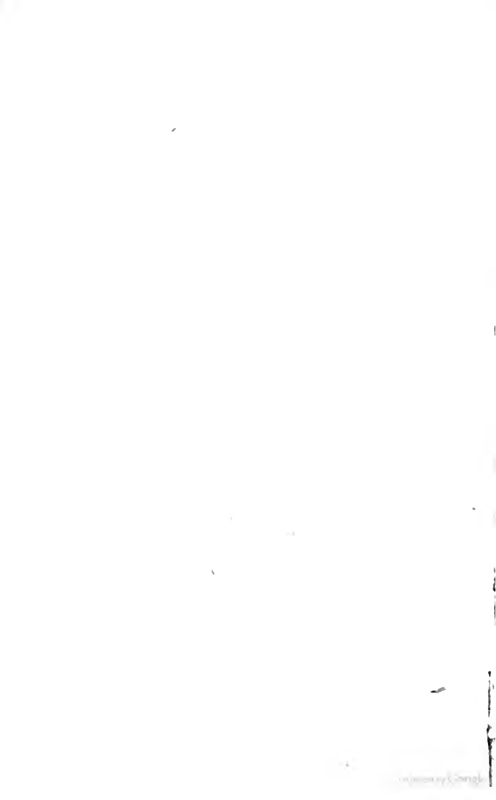
Seite

Fundamente

der

Philosophie.

Erster Theil.



Vorwort.

Der Titel „Fundamente der Philosophie" soll keine eitle Anmaßung bezeichnen, sondern vielmehr den Gegenstand, welcher behandelt wird. Ich schmeichle mir nicht, in der Philosophie ein Fundament zu legen; ich setze mir nur vor, ihre Fundamental-Fragen zu prüfen; deßhalb nenne ich dieses Werk: Fundamente der Philosophie. Zu seiner Veröffentlichung hat mich das Verlangen angetrieben, dazu beizutragen, daß die philosophischen Studien in Spanien größeren Umfang gewinnen, als sie gegenwärtig haben, und, so weit meine schwachen Kräfte reichen, eine große Gefahr abzuwenden, die uns bedroht: daß nämlich eine Philosophie bei uns Eingang finde, die von tiefgreifenden Irrthümern strotzt. Trotz der Unruhe der Zeiten macht sich in Spanien eine geistige Entwicklung bemerklich, deren Kraft innerhalb weniger Jahre sehr fühlbar werden wird, und wir müssen uns nothwendig davor hüten, daß die Irrthümer, welche die Mode ausgebreitet hat, durch

Prinzipe sich einwurzeln. Eine solche Calamität kann nur verhütet werden durch gründliche und wohl geleitete Studien. In unserer Zeit wird das Übel nicht durch bloße Unterdrückung in Schranken gehalten; es muß erstickt werden durch die Fülle des Guten. Wird das gegenwärtige Werk hierzu beitragen können? Das Publikum hat darüber zu entscheiden.

Erstes Buch.

Von der Gewißheit.

I. Kapitel.

Wichtigkeit und Nutzen der Fragen über die Gewißheit.

1. Das Studium der Philosophie muß mit der Untersuchung der Fragen über die **Gewißheit** beginnen; bevor man das Gebäude aufführen kann, ist es nothwendig, den Grundstein zu legen.

Seit die Philosophie existirt, d. h. seit die Menschen über sich selbst und über die Wesen, die sie umgeben, nachdenken, sind Fragen erörtert worden, welche die Basis, auf der die menschlichen Kenntnisse ruhen, zum Gegenstande haben. Dies beweist, daß hier ernste Schwierigkeiten vorhanden sind. Die Unfruchtbarkeit der philosophischen Arbeiten hat die Forscher nicht ermüdet. Dies zeigt an, daß am Ziel der Forschung ein Objekt von hoher Wichtigkeit winkt.

Die Fragen über die Gewißheit haben den Philosophen Veranlassung zu den ausschweifendsten Irrthümern gegeben; in wenigen Materien zeigt uns die Geschichte des menschlichen

Geistes so viele und so beklagenswerthe Verirrungen. Dies könnte den Verdacht hervorrufen, daß derlei Forschungen dem Geiste nichts Haltbares darbieten und nur dazu dienen, die Eitelkeit der Sophisten zu nähren. Hier wie überall lege ich den Meinungen der Philosophen nicht allzu große Wichtigkeit bei und bin fern davon, zu glauben, daß diese als die rechtmäßigen Repräsentanten der menschlichen Vernunft zu betrachten seien; doch kann man nicht läugnen, daß sie im intellektuellen Gebiet der thätigste Theil des Menschengeschlechtes sind. Wenn alle Philosophen disputiren, disputirt gewissermaßen die Menschheit selbst. Jede Thatsache, welche das Menschengeschlecht angeht, ist einer tiefen Untersuchung würdig; sie zu verachten um der Sophismen willen, zu denen sie Veranlassung gegeben, wäre selbst das größte Sophisma. Die Vernunft und der gesunde Sinn dürfen sich nicht widersprechen; dieser Widerspruch würde aber existiren, wenn man im Namen des gesunden Sinnes dasjenige als unnütz verachten wollte, was die Vernunft der bevorzugtesten Intelligenzen beschäftigt hat. Oft geschieht es, daß das Wichtige, das Bedeutungsvolle, Dasjenige, was einen denkenden Menschen nachsinnen macht, nicht die Resultate eines Streites sind, noch die Gründe, welche für und wider angeführt werden, sondern die Existenz des Streites selbst. Dieser hat in seinem Inhalt vielleicht wenig zu bedeuten, viel aber durch dasjenige, was er anzeigt.

2. In der Frage über die Gewißheit sind gewissermaßen alle philosophischen Fragen eingeschlossen; wenn sie vollständig entwickelt worden, dann ist unter einem oder dem anderen Gesichtspunkt Alles untersucht, was die menschliche Vernunft über Gott, über den Menschen und über die Welt wissen kann. Auf den ersten Blick erscheint sie vielleicht nur als einfache Grundlage des wissenschaftlichen Gebäudes; in dieser Grundlage aber sieht man, wenn sie mit Aufmerksamkeit geprüft wird, das ganze Gebäude vorgezeichnet. Sie ist ein Grundriß, auf welchem in sehr sichtbarer Weise und in schöner Perspektive der ganze Plan des aufzuführenden Baues hervortritt.

3. So dürftig auch das direkte und unmittelbare Resultat dieser Untersuchungen ausfallen mag, es ist überaus wichtig, sie anzustellen. Wenn es wichtig ist, das Wissen zu erweitern, so ist es von nicht geringerer Bedeutung, seine Gränzen zu kennen. Nicht weit von den Gränzen des Meeres befinden sich die Klippen und diese muß der Schiffer kennen. Die Gränzen der menschlichen Wissenschaft entdeckt man aber bei der Untersuchung der Fragen über die Gewißheit.

Wenn man zu den Tiefen hinabsteigt, in welche diese Fragen uns führen, so verdunkelt sich der Geist und das Herz fühlt sich von religiösem Schauer ergriffen. Kurz vorher betrachteten wir noch das Gebäude der menschlichen Kenntnisse, und es erfüllte uns mit Stolz, seine colossalen Dimensionen, seine prächtigen Formen, seine schöne und kühne Construction zu betrachten; sind wir aber eingetreten, so führt man uns durch tiefe Höhlen; als ob wir unter dem Einfluß eines Zaubers stünden, sehen wir die Fundamente wanken und sich verflüchtigen, und das stolze Gebäude scheint in der Luft zu stehen.

4. Man sieht wohl, daß ich, im Begriff, die Frage über die Gewißheit zu untersuchen, die Schwierigkeiten nicht verkenne, mit denen sie umhegt ist; sie zu verbergen, hieße nicht, sie lösen; im Gegentheil, die erste Bedingung, um ihre vollkommene Lösung zu finden, ist, sie mit aller Klarheit sehen, sie lebhaft fühlen. Der menschliche Geist wird dadurch nicht geschwächt, daß er die Gränze entdeckt, über welche hinauszugehen ihm nicht gegeben; im Gegentheil, dies erhebt und stärkt ihn. So fühlt der unerschrockene Naturforscher, der, um einen Gegenstand zu untersuchen, in die Eingeweide der Erde gedrungen, eine Mischung von Schrecken und Stolz, sich begraben zu sehen in unterirdischen Klüften, ohne mehr Licht, als nöthig ist, um über seinem Haupte dem Einsturz drohende Felsmassen und zu seinen Füßen unergründliche Abgründe wahrzunehmen.

In der Dunkelheit der Geheimnisse der Wissenschaft, in der Ungewißheit selbst, in den Anfällen von Zweifel, der in einem Augenblicke das durch den menschlichen Geist in dem

Zeitraum langer Jahrhunderte aufgeführte Gebäude uns einzureißen droht, liegt etwas Erhabenes, das anzieht und fesselt. In der Betrachtung dieser Geheimnisse haben zu allen Zeiten die größten Menschen geschwelgt; der Genius, der seine Flügel schlug über dem Orient, über Griechenland, über Rom, über den Schulen des Mittelalters, ist derselbe, der über dem modernen Europa schwebt. Plato, Aristoteles, der heilige Augustinus, Abälard, der heilige Anselmus, der heilige Thomas von Aquin, Luis Vives, Baco, Descartes, Malebranche, Leibnitz, Alle, jeder auf seine Weise, haben sich ergriffen gefühlt von der philosophischen Inspiration; denn auch in der Philosophie giebt es Inspiration und erhabene Inspiration.

Alles, was den Menschen in sich einkehren läßt und zu tiefer Betrachtung in das Heiligthum seiner Seele ruft, trägt dazu bei, ihn zu erheben; denn es reißt ihn los von den materiellen Objekten, erinnert ihn an seinen hohen Ursprung und verkündet ihm seine unermeßliche Bestimmung. In einem Jahrhundert der Geldspeculation und Vergnügungssucht, wo Alles darauf abgesehen ist, die Kräfte des Geistes nur insofern zu entwickeln, als sie dienen können, den Körper zu befriedigen, ist es nöthig, diese großen Fragen wieder anzuregen, in denen der Geist mit vollster Freiheit durch endlose Räume sich ergeht.

Nur die Intelligenz ist im Stande, sich selbst zu untersuchen. Der Stein fällt, ohne seinen Fall zu erkennen, der Blitzstrahl vernichtet und zerstört, ohne seine Kraft zu ahnen; die Blume weiß nichts von ihrer bezaubernden Schönheit; das Thier folgt seinen Instinkten, ohne sich nach dem Grunde derselben zu fragen. Nur der Mensch, jener gebrechliche Organismus, der einen Augenblick auf der Erde erscheint, um bald zum Staube zurückzukehren, birgt einen Geist in sich, der, nachdem er die Welt betrachtet hat, sich selbst zu begreifen strebt und in sich selbst sich verschließt, wie in ein Heiligthum, wo er selbst zu gleicher Zeit das Orakel und der Fragende ist. Wer bin ich, was mache ich, was denke ich, warum denke ich, wie denke ich, was sind jene Phänomene, die ich in mir

erfahre, warum bin ich ihnen unterworfen, welches ist ihre Ursache, welches ist die Ordnung ihrer Entstehung, welches sind ihre Beziehungen; — über all' das frägt sich der Geist; schwierige, dornenvolle Fragen, in Wahrheit, aber auch edle, erhabene Fragen, die ein beständiges Zeugniß sind, daß in uns etwas Höheres, als jene träge Materie vorhanden, die nur fähig ist, Bewegung und Verschiedenheit der Formen zu empfangen; daß es in uns etwas giebt, das durch seine innerste, freie Aktivität, die in seiner Natur selbst wurzelt, uns ein Bild jener unendlichen Aktivität darbietet, welche die Welt aus dem Nichts hervorgezogen durch einen bloßen Akt ihres Willens.

Anmerkung. (I.)

Man muß unterscheiden zwischen Gewißheit und Wahrheit; zwischen beiden sind innige Beziehungen vorhanden, es sind aber von einander verschiedene Dinge. Die Wahrheit ist die Conformität der Erkenntniß mit der Sache. Die Gewißheit ist die feste Zustimmung zu einer wirklichen oder scheinbaren Wahrheit.

Die Gewißheit ist nicht die Wahrheit, sie bedarf aber wenigstens des Anscheines der Wahrheit. Wir können von einer falschen Sache gewiß sein, aber wir wären es nicht, wenn wir sie nicht für wahr hielten.

Es giebt keine Wahrheit, so lange es kein Urtheil giebt; denn ohne Urtheil ist nur Wahrnehmung vorhanden, nicht Vergleichung der Idee mit der Sache. Wenn ich mir einen Berg von 1000 Meilen Höhe vorstelle, so stelle ich mir eine Sache vor, die nicht existirt, aber ich irre mich nicht, so lange ich die Existenz dieses Berges nicht behaupte. Wenn ich sie behaupte, dann ist Widerspruch zwischen meinem Urtheil und der Wirklichkeit und mithin Irrthum vorhanden.

Das Objekt der Erkenntniß ist die Wahrheit; deßhalb bedürfen wir wenigstens des Scheines derselben, um gewiß zu sein; unsere Erkenntniß ist schwach, und daher ist ihre Gewißheit dem Irrthume unterworfen. Das Erstere ist ein Gesetz unseres Geistes, das Letztere ein Anzeichen seiner Schwäche.

Die Philosophie, oder besser, der Mensch kann sich nicht mit dem Anschein begnügen; er bedarf der Wirklichkeit; wer sich davon überzeugte, daß er nichts weiter als Schein besitzt, oder wer auch nur daran zweifelte, ob er noch etwas mehr als diesen hat, würde

die Gewißheit selbst verlieren; diese läßt den Schein zu, unter der Bedingung, daß er ihr unbekannt bleibt.

II. Kapitel.

Wahrer Stand der Frage.

5. Sind wir von irgend etwas gewiß? Auf diese Frage antwortet der gesunde Sinn bejahend. Worauf gründet sich die Gewißheit? Wie erlangen wir sie? Dies sind zwei Fragen, welche schwer zu lösen sind vor dem Richterstuhl der Philosophie.

Die Frage über die Gewißheit schließt drei sehr verschiedene Fragen in sich, deren Verwechselung nicht wenig dazu beiträgt, Schwierigkeiten zu schaffen und Gegenstände zu verwirren, die, auch wenn mit höchster Genauigkeit die verschiedenen Gesichtspunkte, welche sie darbieten, auseinandergehalten werden, immer noch sehr verwickelt und dornenvoll bleiben.

Um die Ideen wohl zu fixiren, muß man sorgfältig unterscheiden zwischen der Existenz der Gewißheit, dem Fundamente, worauf sie beruht, und der Art und Weise, wie wir sie erwerben. Ihre Existenz ist eine unbestreitbare Thatsache; ihre Fundamente sind Gegenstand philosophischer Untersuchungen; die Art und Weise, sie zu erlangen, ist in vielen Fällen ein verborgenes Phänomen, das sich der Beobachtung entzieht.

6. Wenden wir diese Unterscheidung auf die Gewißheit über die Existenz der Körper an.

Daß die Körper existiren, ist eine Thatsache, an der Niemand zweifelt, der bei gesunden Sinnen ist. Alle Fragen, die über diesen Punkt aufgeworfen werden, können nicht die tiefe Überzeugung erschüttern, daß in unserer Umgebung dasjenige existirt, was wir Körperwelt nennen; diese Überzeugung ist ein Phänomen unserer Existenz, das wir vielleicht nicht zu erklären im Stande sind, das aber zu vernichten uns unmöglich ist; wir sind ihm unterworfen wie einer unvermeidbaren Nothwendigkeit.

Worauf gründet sich diese Gewißheit? Hier haben wir es nicht mehr mit einer einfachen Thatsache zu thun, sondern mit einer Frage, welche jeder Philosoph sich auf seine Weise beantwortet; Descartes und Malebranche berufen sich auf die Wahrhaftigkeit Gottes, Locke und Condillac auf die Entwicklung und den besonderen Charakter einiger Sensationen.

Wie erwirbt der Mensch diese Gewißheit? Er weiß es nicht; er besaß sie vor aller Reflexion; er hört mit Staunen, daß man über diesen Gegenstand streitet; niemals hätte er vermuthet, daß man darnach frägt, warum wir der Existenz dessen gewiß sind, was unsere Sinne affizirt. Vergeblich frägt man ihn über die Art und Weise, wie er diese kostbare Erwerbung gemacht hat; er findet sie in sich als eine Thatsache, die kaum von seiner Existenz selbst verschieden ist. Er weiß nichts mehr von der Aufeinanderfolge der Sensationen in seiner Kindheit; er findet sich als ein entwickelter Geist, kennt aber nicht die Gesetze dieser Entwicklung, ebensowenig wie er über jene Auskunft geben kann, nach welchen die Erzeugung und das Wachsthum seines Körpers erfolgt ist.

7. Die Philosophie muß nicht damit anfangen, über die Thatsache der Gewißheit zu disputiren, sondern über die Erklärung derselben. Wenn wir von nichts gewiß sind, so ist es uns unmöglich, auch nur einen Schritt zu thun in irgend einer Wissenschaft, noch irgend einen Entschluß zu fassen in den Geschäften des Lebens. Ein absoluter Skeptiker wäre ein Narr, der die Narrheit auf den höchsten Grad getrieben hätte; jede Communication mit seines Gleichen wäre ihm unmöglich, sowie jede geordnete Reihe von äußeren Handlungen, ja selbst von Gedanken und inneren Willensakten. Constatiren wir also die Thatsache, und fallen wir nicht in die Absurdität, zu behaupten, daß auf der Schwelle des Tempels der Weisheit die Narrheit sitze.

Die Philosophie muß den Gegenstand, den sie untersucht, analysiren, aber nicht vernichten; wenn sie dies thut, so zerstört sie sich selbst. Ob die Thatsache eine innerliche oder eine äußerliche, ob eine Idee oder ein Objekt: sie existirt; man

muß nothwendig damit anfangen, etwas vorauszusetzen; dieses Etwas nennen wir eine Thatsache; wer alle Thatsachen läugnet, oder damit anfängt, an allen zu zweifeln, gleicht einem Anatomen, welcher, bevor er anfinge zu seciren, den Leichnam verbrennen und seine Asche in den Wind streuen wollte.

8. Dann, wird man sagen, fängt also die Philosophie nicht mit einer Untersuchung, sondern mit einer Behauptung an? Ja wohl, ich läugne es nicht, und dies ist eine so fruchtbare Wahrheit, daß ihre Feststellung vielen Spitzfindigkeiten das Thor verschließen und hinreichendes Licht über die Theorie der Gewißheit verbreiten kann.

Die Philosophen bilden sich ein, daß sie mit dem Zweifel anfangen; nichts ist falscher; schon dadurch, daß sie denken, behaupten sie, wenn auch nichts anderes, so doch ihren eigenen Zweifel; schon dadurch, daß sie Schlüsse ziehen, behaupten sie die Verkettung der Ideen, d. h. die Existenz der ganzen logischen Welt.

Fichte, gewiß nicht leicht zu befriedigen, beginnt gleichwohl, indem er den Stützpunkt der menschlichen Erkenntnisse sucht, mit einer Behauptung, und bekennt es auch mit einer Offenheit, die ihm Ehre macht. Indem er von der Reflexion spricht, die seiner Philosophie zur Basis dient, sagt er: „Die Regeln, nach welchen jene Reflexion angestellt wird, sind noch nicht als gültig erwiesen, sondern sie werden stillschweigend als bekannt und gültig vorausgesetzt. Erst tiefer unten werden sie von dem Grundsatze, dessen Aufstellung bloß unter der Bedingung ihrer Richtigkeit richtig ist, abgeleitet. Dies ist ein Zirkel; aber es ist ein unvermeidlicher Zirkel. Da er nun unvermeidlich und frei zugestanden ist, so darf man auch bei Aufstellung des höchsten Grundsatzes auf alle Gesetze der allgemeinen Logik sich berufen. Wir müssen auf dem Wege der anzustellenden Reflexion von irgend einem Satze ausgehen, den uns Jeder ohne Widerrede zugiebt.“ (Wissenschaftslehre, I. Theil, §. 1.)

9. Die Gewißheit ist für uns eine glückliche Nothwendigkeit; die Natur giebt sie uns, und auch die Philosophen

können sich der Natur nicht entäußern. Pyrrho wurde einmal von einem Hunde angefallen und gebrauchte, wie sich vermuthen ließ, die Vorsicht, ihm aus dem Wege zu gehen, ohne sich damit aufzuhalten, zu untersuchen, ob es ein wirklicher Hund oder nur ein Schein war. Die Umstehenden lachten und warfen ihm die Inconsequenz seines Verhaltens mit Rücksicht auf seine Lehre vor, worauf er antwortete, indem er eine tiefe Wahrheit aussprach: „Es ist schwer, sich gänzlich der menschlichen Natur zu entäußern."

10. Die gesunde Philosophie also streitet nicht über die Existenz der Gewißheit, sondern untersucht die Motive derselben und die Mittel, sie zu erwerben. Die Gewißheit ist ein Erbtheil, dessen wir uns nicht entäußern können, auch wenn wir uns Mühe geben, die Rechtstitel zurückzuweisen, die ihren Besitz uns gewährleisten. Wer ist nicht gewiß, daß er denkt, empfindet, will, daß er einen Körper hat, daß in seiner Umgebung andere ähnliche vorhanden sind, daß die Körperwelt existirt? Vor allen Systemen war die Menschheit im Besitz dieser Gewißheit, und in demselben Falle ist jedes Individuum, auch wenn es in seinem Leben nie dahin gelangt, zu fragen, was die Welt ist, was ein Körper ist, worin die Empfindung, der Gedanke, der Wille besteht. Auch nachdem man die Fundamente der Gewißheit untersucht und die großen Schwierigkeiten erkannt hat, welche für den denkenden Geist hier vorhanden sind, ist es ebenfalls unmöglich, an Allem zu zweifeln. Es hat nie einen vollkommenen Skeptiker im ganzen Sinne des Wortes gegeben.

11. Mit der Gewißheit verhält es sich ebenso, wie mit anderen Objekten der menschlichen Erkenntnisse. Die Thatsache springt in die Augen mit aller Klarheit, aber wir durchdringen ihre innere Natur nicht. Unser Geist ist hinreichend mit Mitteln versehen, um Kenntniß der Phänomene, sowohl im materiellen, wie im geistigen Gebiet zu erlangen, und besitzt Scharfsinn genug, um sie zu entdecken, zu unterscheiden und die Gesetze zu bestimmen, denen sie unterworfen sind; aber wenn es sich

darum handelt, sich zur Kenntniß des Wesens der Dinge selbst zu erheben, oder die Prinzipe zu erforschen, auf welche die Wissenschaft sich gründet, deren er sich rühmt, dann fühlt er seine Kräfte schwinden und den Boden wanken, worauf er steht.

Glücklicher Weise ist das Menschengeschlecht im Besitz der Gewißheit, ohne von den philosophischen Systemen abzuhängen, und zwar einer Gewißheit, die sich nicht beschränkt auf die Phänomene der Seele, sondern sich auf Alles erstreckt, was wir nöthig haben, um unser Verhalten in Rücksicht auf uns selbst und die äußeren Objekte zu regeln; bevor man daran dachte, zu untersuchen, ob es Gewißheit giebt, waren alle Menschen gewiß, daß sie dachten, wollten, fühlten, daß sie einen sich bewegenden, dem Willen unterworfenen Körper hätten, und daß eine Verbindung von verschiedenen Körpern existire, die man Welt nennt. Nachdem man angefangen hatte, zu untersuchen, fuhren die Menschen fort, gewiß zu bleiben, wie zuvor, diejenigen nicht ausgenommen, welche über die Gewißheit stritten; keiner von ihnen hat es weiter gebracht als Pyrrho, hat es leicht gefunden, sich der menschlichen Natur zu entäußern.

12. Es läßt sich nicht bestimmen, bis zu welchem Punkte es den Anstrengungen des Geistes gewisser Philosophen, die mit der Natur kämpfen wollten, gelungen ist, Zweifel über einige Gegenstände zu verbreiten; allein gewiß ist erstens, daß es Niemand dahin gebracht hat, an den inneren Phänomenen zu zweifeln, deren innerste Gegenwart er empfand; und zweitens, daß, wenn sich jemals Jemand überreden konnte, daß diesen Phänomenen kein äußeres Objekt entspreche, eine so wunderliche Ausnahme in der Geschichte der Wissenschaft und in den Augen der gesunden Philosophie nicht mehr Bedeutung haben kann, als die Illusionen eines Verrückten. Wenn Berkeley bis auf den Punkt gelangte, die Existenz der Körper zu läugnen, und die Spitzfindigkeiten der Vernunft über den Instinkt der Natur siegen zu lassen, so verdiente der Philosoph von Cloyne, indem er allein dasteht und in Opposition gegen das ganze Menschengeschlecht tritt, daß auch auf ihn der Ausspruch angewendet

werde, der auf Jene sich bezieht, die in ähnlicher Lage sich befinden: Die Narrheit, auch wenn sie erhaben ist, bleibt Narrheit.

Dieselben Philosophen, welche den Skeptizismus am weitesten getrieben haben, gaben die Nothwendigkeit zu, in der Praxis sich nach dem Scheine der Sinne zu richten und den Zweifel auf die Welt der Speculation zu beschränken. Ein Philosoph wird über Alles disputiren, was man nur will; nach dem Streite aber wird er aufhören, Philosoph zu sein, wird ein Mensch bleiben, wie die anderen Menschen, und die Früchte der Gewißheit, wie alle Anderen, genießen. Dies gesteht selbst Hume, welcher mit Berkeley die Existenz der Körper läugnete: „Wenn ich Triktrak spiele, so spreche ich mit meinen Freunden und fühle mich wohl in ihrer Gesellschaft, und wenn ich dann nach zwei oder drei Stunden Zerstreuung zu meinen Speculationen zurückkehre, erscheinen sie mir so kalt, so gezwungen, so lächerlich, daß ich nicht im Stande bin, sie fortzusetzen. Ich sehe mich in den gewöhnlichen Geschäften des Lebens absolut und nothwendig gezwungen, zu leben, zu reden und zu handeln wie die anderen Menschen." (Abhandlung von der Natur des Menschen, I. Bd.)

13. Bei den Untersuchungen über die Gewißheit ist es nothwendig, sich vor dem kindischen Reiz zu hüten, die Fundamente der menschlichen Vernunft erschüttern zu wollen. Was man in dieser Art von Fragen zu suchen hat, ist vielmehr eine tiefe Erkenntniß der Prinzipe der Wissenschaft und der Gesetze, nach denen die Entwicklung unseres Geistes erfolgt. Sich damit abzugeben, sie zu vernichten, heißt den Zweck der wahren Philosophie verkennen; es genügt, daß wir sie unserer Beobachtung unterwerfen, ebenso wie wir die Gesetze der materiellen Welt bestimmen, ohne uns zu vermessen, die wunderbare Ordnung verwirren zu wollen, die im Universum herrscht. Die Skeptiker, welche damit anfangen, an Allem zu zweifeln, um ihrer Philosophie einen desto festeren Halt zu geben, gleichen demjenigen, der, um mit mehr Genauigkeit die Phänomene des Lebens zu

studiren und festzustellen, sich selbst die Brust öffnen wollte, um sein eigenes pochendes Herz zu seciren.

Die Nüchternheit ist dem Geist für seinen Fortschritt ebenso nöthig, wie dem Körper für seine Gesundheit; es giebt keine Weisheit ohne Bescheidenheit, keine Philosophie ohne kluge Mäßigung. In der Tiefe unserer Seele ist ein göttliches Licht vorhanden, das uns mit wunderbarer Richtigkeit leitet, wenn wir nicht selbst so eigensinnig sind, es auszulöschen. Sein Glanz leitet uns, und wenn wir an die Gränzen der Wissenschaft kommen, so zeigt es uns dieselben und läßt uns mit deutlichen Buchstaben das Wort genug lesen. Seien wir nicht so vermessen, noch weiter gehen zu wollen; der jenes Wort geschrieben hat, ist der Urheber aller Dinge, derselbe, der die Gesetze gegeben, die den Geist wie den Körper regeln, und der in seiner unendlichen Wesenheit den letzten Grund von Allem enthält.

14. Die Gewißheit, welche vor jeder Prüfung vorhanden ist, macht uns nicht blind; im Gegentheil, sie entsteht entweder aus der Klarheit der geistigen Anschauung, oder aus einem der Vernunft conformen Instinkt; sie ist nicht gegen die Vernunft, sie ist ihre Grundlage. Wenn wir discursiv denken, so erkennt unser Geist die Wahrheit durch die Verknüpfung der Sätze, gleichsam durch das Licht, das die eine Wahrheit auf die andere wirft. Bei der primitiven Gewißheit geschieht die Anschauung durch direktes Licht und bedarf keiner Reflexion.

Indem wir also die Existenz der Gewißheit bezeichnen, sprechen wir nicht von einer blinden Thatsache, wollen wir nicht das Licht in seinem Ursprunge selbst auslöschen; im Gegentheil, wir sagen, daß dort das Licht noch glänzender sei als in seinen Ausflüssen. Wenn wir einen Körper vor Augen haben, dessen Glanz die Welt erleuchtet, in der wir leben, und man von uns verlangt, seine Natur zu erklären und seine Beziehungen zu den übrigen, werden wir damit anfangen, ihn auszulöschen? Die Physiker haben ihre Untersuchung über die Natur des Lichtes und die Bestimmung seiner Gesetze nicht damit begonnen,

sich des Lichtes selbst zu berauben und sich in's Finstere zu begeben.

15. Diese Methode, zu philosophiren, hat etwas vom Dogmatismus, aber von einem solchen Dogmatismus, dessen selbst Pyrrho, Hume und Fichte, trotz ihres Widerstrebens, sich nicht entäußern konnten. Es ist keine bloße philosophische Methode; es ist die freiwillige Unterwerfung unter eine unvermeidliche Nothwendigkeit unserer eigenen Natur; es ist die Combination der Vernunft mit dem Instinkte; es ist die gleichzeitige Aufmerksamkeit auf die verschiedenen Stimmen, welche in der Tiefe unseres Geistes ertönen. Pascal hat gesagt: „Die Natur widerlegt die Pyrrhoniker und die Vernunft die Dogmatiker." Dieser Gedanke, welcher für tief gilt, und der es in gewisser Hinsicht auch ist, schließt gleichwohl einige Ungenauigkeit in sich. Die Widerlegung ist in beiden Fällen nicht gleich; die Vernunft widerlegt den Dogmatiker nur, wenn sie nicht getrennt wird von der Natur; und die Natur den Pyrrhoniker theils für sich allein, theils in Verbindung mit der Vernunft. Der wahre Dogmatiker beginnt damit, der Vernunft die Grundlage der Natur zu geben; er wendet eine Vernunft an, die sich selbst kennt, die ihre Unzulänglichkeit, Alles zu beweisen, eingesteht, die nicht willkührlich das Postulat aufstellt, dessen sie bedarf, sondern es von der Natur selbst empfängt. So also widerlegt die Vernunft den Dogmatiker nicht, der, von ihr geleitet, das Fundament sucht, welches sie sicher stellen kann. Wenn die Natur die Pyrrhoniker widerlegt, so bestättigt sie den Triumph der Vernunft der Dogmatiker, deren Hauptargument gegen jene die Stimme der Natur selbst ist. Der Gedanke des Pascal wäre genauer, wenn er in folgender Form ausgesprochen würde: „Die Natur widerlegt die Pyrrhoniker und ist nöthig für die Vernunft der Dogmatiker." Es wäre dann weniger Gegensatz, aber mehr Wahrheit vorhanden. Die Nothwendigkeit der Natur wird von den Dogmatikern nicht verkannt; ohne diese Grundlage vermag aber die Vernunft nichts; um ihre Kraft auszuüben, bedarf sie einen Stützpunkt; mit einem solchen versprach

Archimedes, die Erde aus ihren Angeln zu heben; ohne ihn hätte der unermeßliche Hebel nicht ein Atom bewegt.

Anmerkung. (II.)

Pyrrho selbst zweifelte nicht an Allem, wie Einige glauben; er nahm die Sensationen an, insofern sie passiv sind, und verstand sich zu den Consequenzen dieser Eindrücke, indem er die Nothwendigkeit zugab, sich in der Praxis dem anzubequemen, was jene uns anzeigen. Niemand hat bisher den Schein geläugnet; der Streit besteht nur über die Wirklichkeit, indem die Einen behaupten, der Mensch müsse sich begnügen zu sagen: es scheint, und die Andern, er dürfe behaupten: es ist. Man muß diese Unterscheidung nicht aus den Augen verlieren, welche Confusion der Ideen in der Geschichte der Philosophie verhütet und zur Aufklärung der Fragen über die Gewißheit beiträgt. Von den drei Fragen also: Giebt es Gewißheit? Worauf gründet sie sich? Wie wird sie erworben? wird die erste in demselben Sinne von allen Schulen gelöst, insofern sie sich auf eine Thatsache unserer Seele bezieht; durch das bloße Zugeben der Wirklichkeit des Scheines ist auch die Gewißheit von demselben zugegeben.

III. Kapitel.

Zwei Arten von Gewißheit: die des Menschengeschlechtes und die philosophische.

16. Die Gewißheit entsteht nicht aus der Reflexion; sie ist ein von selbst entstehendes Produkt der Natur des Menschen, und ist verknüpft mit dem direkten Akt der intellektuellen und sensitiven Fähigkeiten. Da sie eine nothwendige Bedingung der Ausübung derselben ist, und ohne sie das Leben ein Chaos wäre, so besitzen wir sie instinktmäßig und ohne alle Reflexion, und genießen diese Wohlthat des Schöpfers wie jene übrigen, welche unzertrennliche Begleiter unserer Existenz sind.

17. Man muß also unterscheiden zwischen der Gewißheit des Menschengeschlechtes und der philosophischen, obgleich, aufrichtig gesprochen, es sich nicht wohl einsehen läßt, was eine

menschliche Gewißheit nützen kann, die von der des Menschengeschlechtes verschieden ist.

Abgesehen von den Anstrengungen, welche der Philosoph in gewissen Augenblicken macht, um die Basis der menschlichen Erkenntnisse zu entdecken, wird man leicht bemerken, daß er selbst sich übrigens nicht von den anderen Menschen unterscheidet. Jene Grübeleien lassen in seinem Geiste keinen Eindruck zurück in Betreff der Gewißheit von Allem, wovon das ganze Menschengeschlecht gewiß ist. Er bemerkt dann, daß es kein wahrer Zweifel war, den er hegte, wenn er auch vielleicht selbst das Gegentheil sich eingebildet; es waren bloße Hypothesen und nichts weiter. Wenn er seine Meditationen unterbricht, oder auch während derselben genau auf sich Acht giebt, besitzt er ebenso große Gewißheit, wie der Ungebildetste, von seinen inneren Akten, von der Existenz seines eigenen Körpers und derer, die ihn umgeben, und von tausend anderen Dingen, welche das Capital der für das Leben nothwendigen Erkenntnisse bilden.

Man frage das Kind von wenigen Jahren, wie den Mann von vorgerücktem Alter und reifen Urtheil über die Gewißheit in Betreff ihrer eigenen Existenz, ihrer inneren und äußeren Akte, ihrer Verwandten und Freunde, des Ortes, an dem sie wohnen, und der anderen Objekte, die sie gesehen oder von denen sie gehört haben, und man wird nicht das mindeste Schwanken wahrnehmen; und was noch mehr ist, auch keinen Unterschied von irgend welcher Art zwischen den Graden dieser Gewißheit, so daß, wenn sie noch keine Kenntniß von den philosophischen Fragen haben, welche über diese Gegenstände ventilirt werden, man auf ihrem Gesicht den Ausdruck der Verwunderung und des Staunens lesen wird, daß es Menschen geben könne, die sich im Ernst damit beschäftigen, so klare Dinge beweisen zu wollen.

18. Da es nicht möglich ist, zu wissen, auf welche Weise sich die sensitiven, intellektuellen und moralischen Fähigkeiten im Kinde entwickeln, so kann auch nicht a priori bewiesen werden,

durch Analyse der Operationen, die in seinem Geiste vorgehen, daß zur Bildung der Gewißheit die reflexen Akte nicht mitwirken; es wird aber nicht schwer sein, dies zu beweisen aus den Erscheinungen, welche die Ausübung dieser Fähigkeiten mit sich bringt, wenn sie bereits hinreichend entwickelt sind.

Bei genauer Beobachtung wird man wahrnehmen, daß die Fähigkeiten des Kindes die Neigung und Gewohnheit haben, in direkter, nicht in reflexer Weise thätig zu sein. Dies deutet an, daß ihre Entwicklung nicht durch Reflexion, sondern direkt erfolgt ist.

Wenn die erste Entwicklung durch Reflexion entstanden wäre, so würde die reflexive Kraft groß sein. So ist es aber nicht; nur wenige Menschen sind mit dieser Kraft begabt und bei dem größeren Theile fehlt sie fast ganz. Diejenigen, welche sie haben, erwerben sie durch anhaltende geistige Arbeit und nicht ohne viele Anstrengung, die erfordert wird, um von der direkten Erkenntniß zur reflexen überzugehen.

19. Man lehre ein Kind irgend eine Sache, es wird sie leicht fassen; man lenke aber seine Aufmerksamkeit auf die Perzeption selbst, und sofort wird sein Geist sich trüben und in Verwirrung gerathen.

Ein Beispiel wird dies klar machen. Denken wir uns ein Kind, dem die Rudimente der Geometrie gelehrt werden.

„Siehst du diese Figur, die durch drei Linien eingeschlossen ist? Dies nennt man Dreieck; die Linien heißen Seiten, und jene Punkte, wo die Linien zusammentreffen, werden Scheitel ihrer Winkel genannt. Hast du dies verstanden?“ — „Ja.“ — „Siehst du jene andere Figur, die von vier Linien eingeschlossen ist? Dies ist ein Viereck und auch dieses hat, wie das Dreieck, seine Seiten und seine Winkel.“ — „Ich verstehe es ganz gut.“ — „Kann ein Viereck ein Dreieck, oder ein Dreieck ein Viereck sein?“ — „Nein.“ — „Niemals?“ — „Niemals.“ — „Und warum?“ — „Nun, hier sind ja vier Seiten und dort nur drei Seiten. Wie können diese eine und dieselbe Sache sein?“ — „Aber wer weiß? Dir kommt es so vor; aber ....“ — „Nein; es ist ganz

gewiß so; hier sind drei und hier sind vier, und drei und vier ist nicht dasselbe."

Man dränge das Kind soviel man will, man wird es nicht aus seinem Thema bringen; man wird immer seine Perzeption und seine Vernunft in direkter Weise thätig sehen, d. h. mit dem Objekt beschäftigt; man wird es nie dazu bringen, daß es von selbst seine Aufmerksamkeit auf die inneren Akte richtet, daß es an seinen Gedanken denke, reflexe Ideen combinire oder in ihnen die Wahrheit seines Urtheiles suche.

20. Hier liegt ein Grundfehler der Methode, nach welcher bisher gewöhnlich die Denklehre vorgetragen wurde. Man beschäftigt den zarten Geist des Kindes mit dem schwierigsten, was die Wissenschaft darbietet, mit der Reflexion; was ebenso unverständig ist, als wenn man die körperliche Entwicklung des Kindes durch die härtesten Übungen der Gymnastik befördern wollte. Die wissenschaftliche Entwicklung des Menschen muß auf die natürliche sich gründen, und diese ist nicht die reflexe, sondern die direkte.

21. Wenden wir dieselbe Bemerkung auf den Gebrauch der Sinne an.

„Hören Sie, welch' schöne Musik!" ruft das Kind. — „Was für Musik?" — „Hören Sie denn nicht, sind Sie taub?" — „Ach, es scheint dir nur so." — „Aber wenn ich sie so deutlich höre!" — „Aber woher weißt du das?" — „Nun, wenn ich sie höre! . . ."

Von diesem „ich höre" läßt es sich nicht abbringen; es wird sich nicht irre machen lassen, und um den, der es verwirren will, zu überführen, sich nie auf einen reflexen Akt berufen. „Ich höre sie; hören Sie sie nicht?" einen anderen Grund giebt es für das Kind nicht, und all' euere Philosophie wird nicht soviel vermögen, wie die unwiderstehliche Gewalt der Sensation, welche ihm Gewißheit giebt, daß Musik vorhanden ist; wer daran zweifelt, scherzt entweder oder ist taub.

22. Wenn die Fähigkeiten des Kindes sich abwechselnd in direkten und reflexen Akten entwickelt hätten, wenn es, um

von den Sachen sich zu vergewissern, noch an etwas Anderes, als an die Sachen selbst gedacht hätte, dann würde offenbar eine Reihe von solchen Akten Spuren in seinem Geist zurückgelassen haben; wenn ihm zugesetzt wird mit Fragen nach den Motiven seiner Gewißheit, würde es zu denselben Mitteln seine Zuflucht nehmen, die ihm zur successiven Entwicklung seiner Fähigkeiten dienten, und wenn es mit dem Objekt selbst nichts mehr anzufangen wüßte, würde es sich auf sich selbst zurückwenden, und auf eine oder die andere Art an seinen eigenen Gedanken denken und auf diese Weise die Einwürfe beantworten. Nichts von dem geschieht aber; dies beweist, daß dergleichen reflexe Akte noch nicht existirt haben, daß nur die Perzeptionen, begleitet von dem inneren Bewußtsein und der Gewißheit derselben, vorhanden waren, doch Alles nur in confuso, auf instinktartige Weise, ohne irgend etwas, was philosophischen Reflexionen gliche.

23. Und was hier beim Kinde sich ereignet, findet auch bei Erwachsenen statt, so klar und aufgeweckt auch immer ihr Verstand sein mag. Wenn sie in die philosophischen Fragen nicht eingeweiht sind, wird man, mit geringem Unterschied, dieselben Antworten erhalten, wenn man in Betreff der obengenannten Gegenstände ihnen Einwürfe macht, sowie unzähliger anderer, bei denen dem Anschein nach weit eher ein Zweifel zulässig wäre. Die Erfahrung zeigt deutlicher als alle Vernunftbeweise, daß Niemand die Gewißheit durch einen reflexen Akt erwirbt.

24. Die Philosophen sagen, daß die Quellen der Gewißheit der innere Sinn oder das Bewußtsein der Akte, die äußeren Sinne, der allgemeine gesunde Sinn, die Vernunft, die Autorität ist. Betrachten wir an einigen Beispielen, was es Reflexes bei allen diesen Quellen giebt, wie die Masse der Menschen denkt, und die Philosophen selbst, wenn sie nicht als Philosophen, sondern als Menschen denken.

25. Eine Person von klarem Verstande, aber ohne Kenntniß von den Fragen über die Gewißheit, hat ein Gebäude gesehen,

das in ihrer Seele einen tiefen und dauernden Eindruck zurückläßt, das Escorial zum Beispiel. Während sie mit dieser angenehmen Erinnerung beschäftigt ist, versuche man es, Zweifel über die Existenz desselben in ihrem Geiste, und über ihren Zusammenhang mit dem vergangenen Akte des Sehens und dem gesehenen Gebäude selbst rege zu machen; sicherlich wird sie entweder glauben, man scherze, oder man habe den Verstand verloren. Zwischen so verschiedenen Dingen, wie die aktuelle Existenz der Erinnerung, ihre Correspondenz mit dem früheren Sehen und die Übereinstimmung alles dessen mit dem Gebäude selbst, entdeckt sie keinen Unterschied. In diesem Falle weiß sie nichts Anderes zu sagen, als ein Kind von sechs Jahren: „Ich erinnere mich; ich sah es; es ist so, wie ich mich erinnere." Dies ist alle ihre Wissenschaft; nichts von Reflexion, nichts von Trennung; Alles ist direkt und gleichzeitig.

Man mache alle beliebigen Annahmen; man wird nie aus den gewöhnlichen Menschen in Betreff des inneren Bewußtseins mehr herausbringen als aus jenem in Betreff der Erinnerung an das Escorial. Keine reflexen Akte von irgend welcher Art; die Gewißheit begleitet den direkten, und alle philosophischen Reflexionen sind nicht im Stande, auch nur einen Gran von Gewißheit zu derjenigen hinzuzufügen, welche die Gewalt der Dinge selbst und der Instinkt der Natur uns giebt.

26. Beispiel in Betreff des Zeugnisses der Sinne.

Es zeigt sich unsern Augen irgend ein Objekt und wir urtheilen, wenn es in hinreichender Nähe und genugsam beleuchtet sich zeigt, sofort über seine Größe, Figur und Farbe, und sind der Wahrheit unseres Urtheiles vollkommen versichert, auch wenn wir nie in unserem Leben an die Theorie der Sensationen und an die Beziehungen unserer Organe zu einander und zu den äußeren Objekten gedacht haben. Kein reflexer Akt begleitet die Bildung des Urtheiles; Alles geschieht instinktmäßig, ohne daß philosophische Erwägungen ins Mittel treten. Wir sehen, und dies genügt; dies reicht hin zur Gewißheit.

Nur erst nachdem wir Bücher durchblättert haben, worin dergleichen Fragen erörtert werden, richten wir unsere Aufmerksamkeit auf unsere Akte, und es ist beachtenswerth, daß diese Aufmerksamkeit nur dauert, so lange wir uns mit der wissenschaftlichen Analyse beschäftigen; denn wenn wir auf sie vergessen, was sehr bald geschiebt, so lassen wir uns auf's Neue vom allgemeinen Strome fortreißen, und bedienen uns nur in sehr seltenen Fällen der Philosophie.

Man beachte, daß wir hier von der Gewißheit des Urtheils, das in Folge der Sensation sich bildet, nur in soweit sprechen, als es mit den Bedürfnissen des Lebens verknüpft ist und in keiner Weise in Rücksicht auf seine größere oder geringere Genauigkeit in Betreff der Natur der Sachen. So liegt z. B. wenig daran, ob wir die Farben als den Körpern inhärirende Qualitäten ansehen, auch wenn dies eine Täuschung wäre; es genügt, daß das gebildete Urtheil in nichts unsere Beziehungen zu den Objekten alterire, ganz abgesehen von der philosophischen Theorie.

27. Beispiel des gesunden Sinnes.

Man streue in einer zahlreichen Gesellschaft aufs Geradewohl einen Kasten mit Buchdruckerlettern auf die Erde und sage den Umstehenden, es würden sich aus ihnen die Namen von ihnen Allen zusammensetzen. Sie werden einstimmig in ein Gelächter ausbrechen, und auf welchen Grund hin? Haben sie reflektirt über den Grund ihrer Gewißheit? Nein, sicherlich nicht.

28. Beispiel der Vernunft.

Wir alle schließen, und in vielen Fällen schließen wir richtig. Ohne Kunst, ohne Reflexion unterscheiden wir oft das Wahre vom Falschen, das Sophisma vom legitimen Schluß. Dazu haben wir nicht nöthig, auf die Richtung zu achten, die unser Geist nimmt; ohne es oft zu bemerken, schlagen wir den richtigen Weg ein, und mancher Mensch hat in seinem Leben Millionen richtiger und exakter Schlüsse gezogen, ohne jemals auf die Art und Weise zu achten, wie er schließt. Auch

diejenigen, die in der Wissenschaft der Dialektik vollkommen bewandert sind, vergessen sehr oft auf dieselbe; sie wenden sie sehr gut an, aber ohne an irgend eine ihrer Regeln zu denken.

29. Die Ideologen schreiben ganze Bücher über die Operationen unseres Geistes und diese Operationen vollführt der ungebildetste Mensch, ohne daran zu denken, daß er es thut. Wie viel hat man geschrieben über die Abstraktion, über das Generalisiren, über die allgemeinen Behauptungen! Und es giebt keinen Menschen, der nicht alles das in seinem Kopfe vollkommen gut geordnet trägt, wenn er auch nicht weiß, daß eine Wissenschaft existirt, die es untersucht. In seiner Sprache wird man das Allgemeine und das Besondere ausgedrückt finden, wird bemerken, daß in seiner Rede jede Sache am gehörigen Platze ist; seine direkten Akte machen ihm keine Schwierigkeit. Aber man versuche es, seine Aufmerksamkeit auf diese Akte selbst zu lenken, auf die Abstraktion zum Beispiel. Was im direkten Gebiet so klar und deutlich war, verwandelt sich in ein Chaos, sobald man zum reflexen übergeht.

Es ist also klar, daß bei dem an und für sich mehr reflexen Mittel des Schlusses die Reflexion, welche den Akt selbst, der ausgeübt wird, zum Gegenstand hat, sehr wenig mitwirkt.

30. Beispiel der Autorität.

Jeder, der in civilisirten Gegenden lebt, weiß, daß es ein Land giebt, welches England heißt. Die Meisten jedoch wissen dies nur, weil sie es gehört oder gelesen haben, also durch Autorität. Es ist klar, daß die Gewißheit von der Existenz Englands eine so große ist, daß selbst die derjenigen Objekte, die wir vor Augen haben, nicht größer ist; und gleichwohl, wie Viele sind es, die an die Analyse der Fundamente gedacht haben, auf welchen diese Gewißheit beruht? Nur sehr Wenige. Und wird die Gewißheit in denen größer sein, die sich mit dieser Analyse beschäftigt haben? Gewiß nicht. In diesem Falle also, wie in unzähligen anderen analogen Fällen, haben die reflexen Akte keinen Einfluß; die Gewißheit bildet sich

instinktmäßig, ohne Hülfe irgend eines, einem philosophischen ähnlichen Mittels.

31. Diese Beispiele beweisen, daß die Menschheit, was die Gewißheit betrifft, auf anderen Wegen, als auf denen der Philosophie geht. Der Schöpfer, welcher die Wesen aus dem Nichts hervorgezogen, hat sie mit allem Nöthigen versehen, um ihre Funktionen, dem Platze gemäß, den sie im Universum einnehmen, zu verrichten; und eines der ersten Bedürfnisse des intelligenten Wesens war die Gewißheit über einige Wahrheiten. Was würde aus uns, wenn wir, sobald wir anfangen, Eindrücke zu empfangen, sobald die ersten Ideen in unserem Geiste keimen, uns zu der beschwerlichen Arbeit genöthigt sähen, ein System uns zu bilden, das uns vor der Ungewißheit schützen sollte? Wenn es so wäre, dann würde unsere Intelligenz bei ihrer Geburt zu Grunde gehen; denn in das Chaos ihrer eigenen Cavillationen in dem Augenblick schon verwickelt, wo sie die Augen für das Licht öffnet, und wo ihre Kräfte noch so schwach sind, wäre sie nicht im Stande, die Wolken zu vertreiben, welche in allen Richtungen aufsteigen und sie zuletzt in vollkommne Dunkelheit begraben würden.

Wenn die ausgezeichnetsten Philosophen, die hellsten und scharfsinnigsten Geister, die kräftigsten und erleuchtetsten Talente mit geringem Erfolge daran gearbeitet haben, die festen Prinzipe aufzustellen, welche den Wissenschaften zum Fundament dienen können, wie würde es stehen um unseren Geist, wenn der Schöpfer nicht für dieses Bedürfniß gesorgt und die noch zarte und unentwickelte Intelligenz mit der Gewißheit ausgerüstet hätte, ebenso wie er zur Erhaltung des Körpers ihm die Luft bereitet hat, von der er lebt, und die Milch, die ihn ernährt?

32. Wenn irgend ein Theil der Wissenschaft als rein speculativ betrachtet werden muß, so ist es ohne Zweifel der, welcher von der Gewißheit handelt. Diese Behauptung, so parador sie auch auf den ersten Blick erscheinen mag, ist gleichwohl eine Wahrheit, die nicht schwer zu beweisen ist.

33. Was kann sich die Philosophie hier für einen Zweck setzen? Die Gewißheit hervorzubringen? Diese existirt, unabhängig von allen philosophischen Systemen; Niemand hatte noch an solche Fragen gedacht, als die Menschheit über unzählige Dinge schon gewiß war. Ja noch mehr; nachdem die Frage erhoben worden, waren es nur Wenige, die mit ihr sich beschäftigten, im Vergleich mit der Totalität des Menschengeschlechtes, und so ist es heute noch und wird in der Zukunft nicht anders sein. Wie viele Theorien immer über diesen Punkt erdacht worden sind, sie können keinen Einfluß haben auf das Phänomen der Gewißheit. Was in Betreff ihrer Erzeugung gesagt wurde, gilt auch in Betreff des Versuches, sie zu befestigen. Wann hat die Masse der Menschen Zeit und Gelegenheit gehabt oder wird sie haben, sich mit dergleichen Fragen zu beschäftigen?

34. Wenn die Philosophie hier irgend etwas hervorbringen konnte, so war dies Produkt der Skeptizismus; denn die Verschiedenheit und der Widerspruch der Systeme war weit geeigneter, Zweifel zu erzeugen, als sie zu vertreiben. Glücklicher Weise widersteht die Natur mit unüberwindlichem Widerstreben dem Skeptizismus, und die Träume des Studirzimmers der Gelehrten haben keinen Einfluß auf das Leben der Masse der Menschen, ja nicht einmal derjenigen, welche an ihnen leiden oder sie aushecken.

35. Der vernünftigste Zweck, den bei dieser Frage die Philosophie sich setzen kann, ist, die Grundlagen der Gewißheit einfach zu untersuchen, bloß in der Absicht, den menschlichen Geist gründlicher kennen zu lernen, ohne sich zu schmeicheln, irgend eine Veränderung in der Praxis hervorzubringen; ebenso wie die Astronomen den Lauf der Gestirne beobachten und die Gesetze, denen er unterworfen ist, festzustellen und zu bestimmen suchen, ohne so vermessen zu sein, ihn verändern zu wollen.

36. Aber auch bei dieser Annahme befindet sich die Philosophie in keiner befriedigenden Lage; denn wenn wir an die oben gewonnenen Resultate uns erinnern, so werden wir ein-

sehen, daß die Wissenschaft ein wirkliches und wahres Phänomen beobachtet, ihm aber eine willkührliche Erklärung giebt, indem sie eine imaginäre Analyse mit ihm vornimmt.

In der That, es ist durch die Erfahrung bewiesen, daß unser Geist nicht geleitet wird durch irgend eine der Betrachtungen, welche den Philosophen vorschweben; seine Zustimmung ist in den Fällen, wo sie von der größten Gewißheit begleitet ist, eine unwillkührliche Frucht eines natürlichen Instinktes und nicht die Frucht von Combinationen, ein festes Halten, das in der Evidenz der Wahrheit oder in der Kraft des inneren Sinnes oder in dem Impuls des Instinktes wurzelt, keine Überzeugung, die durch eine Reihe von Schlüssen hervorgerufen wäre. Diese Combinationen und Schlüsse existiren also nur im Geiste des Philosophen, nicht aber in der Wirklichkeit; wenn man also die Fundamente der Gewißheit bezeichnen will, so bezeichnet man dasjenige, was vielleicht sein könnte oder sein sollte, nicht aber dasjenige, was ist. Wenn die Philosophen nach ihren Systemen sich richteten, und nicht auf sie vergäßen oder von ihnen absähen, sobald sie dieselben erklärt haben und selbst während sie dieselben erklären, dann könnte man sagen, es werde hier, wenn auch nicht von der allgemeinen menschlichen, so doch von der philosophischen Gewißheit Rechenschaft gegeben; allein da die Philosophen sich darauf beschränken, ihre wissenschaftlichen Mittel nur dann anzuwenden, wenn sie auf ihren Cathedern sitzen, so folgt, daß jene vorgeblichen Grundlagen eine bloße Theorie sind, welche wenig oder nichts mit der Realität der Dinge zu thun hat.

37. Dieser Beweis von der Eitelkeit der philosophischen Systeme in Betreff der Grundlagen der Gewißheit leitet, weit entfernt, zum Skeptizismus zu führen, vielmehr auf einen ganz entgegengesetzten Punkt; denn indem er uns die Eitelkeit der menschlichen Cavillationen in ihrem wahren Werthe erkennen, und ihre Ohnmacht mit der unwiderstehlichen Kraft der Natur vergleichen läßt, entfernt er uns von der thörichten Anmaßung, uns über die vom Schöpfer unserem Geiste vorgeschriebenen

Gesetze zu stellen, läßt uns einlaufen in den allgemeinen Kanal, in dem die Menschheit im Strome der Jahrhunderte dahinfährt, und macht uns geneigt, mit philosophischer Überzeugung eben das anzunehmen, zu dessen Annahme in jeder Weise die Gesetze unserer Natur uns drängen.

Anmerkung. (III.)

Man vergleiche, was ich über die Entwicklung des Verstandes und der übrigen Fähigkeiten unseres Geistes in dem Werke gesagt habe, das den Titel führt: Criterium (deutsch: „Weg zur Erkenntniß des Wahren," übers. v. Th. Nißl), besonders in den Kapiteln I, II, III, XII, XIII, XIV, XVIII und XXII.

IV. Kapitel.

Ob in dem absoluten intellektuellen Gebiet die transcendentale Wissenschaft existire.

38. Die Philosophen haben ein erstes Prinzip der menschlichen Erkenntnisse gesucht; jeder hat ein anderes gefunden, und nach soviel Streit ist es immer noch zweifelhaft, wer das rechte getroffen und ob's überhaupt einer getroffen.

Ehe man darnach fragte, welches das erste Prinzip sei, mußte man nothwendig wissen, ob ein solches existire. Auf diese letztere Frage kann die bejahende Antwort nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden, denn wir werden sehen, daß man in verschiedener Weise sie beantworten kann, je nach dem Gesichtspunkt, unter dem man sie betrachtet.

Das erste Prinzip der Erkenntnisse kann in zweifacher Weise verstanden werden. Es bedeutet entweder: eine einzige Wahrheit, aus der alle anderen entspringen, oder es bedeutet eine Wahrheit, deren Voraussetzung nöthig ist, wenn nicht alle anderen verschwinden sollen. Im ersteren Sinne sucht man eine Quelle, aus welcher alle Gewässer hervorfließen, die ein

Land befruchten; im letzteren einen Stützpunkt, der eine große Last zu tragen vermag.

39. Existirt eine Wahrheit, aus der alle anderen entspringen? In der Wirklichkeit, in dem Gebiete der Wesen, im allgemeinen intellektuellen Gebiet: ja; in dem menschlichen intellektuellen Gebiet: nein.

40. In dem Gebiete der Wesen giebt es eine Wahrheit, die der Ursprung von allen ist; denn die Wahrheit ist die Realität, und es giebt ein Wesen, das die Ursache von allen Wesen ist. Dieses Wesen ist eine Wahrheit, ist die Wahrheit selbst, die Fülle der Wahrheit, denn es ist das Wesen per essentiam, die Fülle des Seins.

Diese Einheit des Ursprunges haben in gewisser Weise alle philosophischen Schulen anerkannt. Die Atheisten sprechen von der Kraft der Natur; die Pantheisten von der einzigen Substanz, vom Absoluten, vom Unbedingten; beide haben die Idee Gottes aufgegeben und suchen sie zu ersetzen durch etwas, was der Existenz des Universums und der Entwicklung seiner Phänomene als Ursprung dient.

41. In dem allgemeinen intellektuellen Gebiet giebt es eine Wahrheit, aus der alle entspringen, das heißt, diese Einheit des Ursprunges aller Wahrheiten ist nicht bloß in den verwirklichten, realisirten Wahrheiten vorhanden, d. h. in den Wesen an sich betrachtet, sondern auch in der Verkettung der Ideen, welche diese Wesen darstellen. Wenn also unser Geist sich zur Kenntniß aller Wahrheiten erheben könnte, indem er sie in ihrer Verbindung umfaßte, in allen den Beziehungen, die sie vereinigen, so würde er sehen, daß trotz der Trennung, in der sie sich uns zeigen in den entferntesten und divergirendsten Richtungen, sie doch, wenn man zu einer gewissen Höhe gelangt, nach einem Centrum hin convergiren, in welchem sie sich verknüpfen, wie die Strahlen des Lichtes in dem leuchtenden Punkte, der sie entsendet.

42. Die Theologen entwickeln, wenn sie die Dogmen der Kirche erklären, in ihren Traktaten oft tief philosophische Lehren.

So hat uns der heilige Thomas in seinen Untersuchungen über die Erkenntniß der Engel und in anderen Theilen seiner Werke eine höchst interessante und lichtvolle Theorie hinterlassen. Nach ihm erkennen die Geister, einer je höheren Ordnung sie angehören, durch eine um so geringere Zahl von Ideen, und so vermindert sich die Zahl derselben immer mehr, bis man zu Gott gelangt, der durch eine einzige Idee erkennt, welche seine Wesenheit selbst ist. So giebt es also nach diesem Kirchenlehrer nicht bloß ein einziges Wesen, welches der Ursprung aller anderen ist, sondern auch eine einzige Idee, welche alle einschließt. Wer sie vollständig besitzt, wird in ihr Alles sehen; aber da diese Fülle, welche in der theologischen Sprache comprehensio genannt wird, nur allein der unendlichen Intelligenz Gottes eigenthümlich ist, so werden die Creaturen, wenn sie im künftigen Leben zur seligen Anschauung gelangen, die in dem Schauen der göttlichen Wesenheit besteht, die Objekte mehr oder minder in Gott sehen, je nach der größeren oder geringeren Vollkommenheit, mit der sie ihn besitzen. Wunderbar! Das Dogma von der visio beatifica ist, wenn es näher geprüft wird, zugleich eine Wahrheit, welche Ströme von Licht über die philosophischen Theorien verbreitet! Der erhabene Traum des Malebranche über die Ideen war vielleicht eine Reminiscenz seiner theologischen Studien.

43. Die transcendentale Wissenschaft, welche alle anderen umfaßt und erklärt, ist eine Chimäre für unsern Geist, so lange er auf der Erde weilt, aber eine Realität für andere Geister einer höheren Ordnung, und wird es auch für den unsrigen sein, wenn er, befreit von dem sterblichen Leibe, zu den Regionen des Lichtes gelangt sein wird.

44. Insofern wir durch Analogie etwas schließen können, haben wir Beweise, daß in der That diese transcendentale Wissenschaft existire, die alle umfaßt und die ihrerseits in ein einziges Prinzip oder besser in eine einzige Idee, eine einzige Anschauung sich auflöst. Wenn wir die Stufenleiter der Wesen beachten, die Grade, in welchen die individuellen Intelligenzen

sich abstufen und den successiven Fortschritt der Wissenschaften, so zeigt sich uns das Bild dieser Wahrheit in höchst beachtenswerther Weise.

Einer der unterscheidenden Charaktere der Intelligenz ist das Verallgemeinern, das Wahrnehmen des Gemeinschaftlichen in dem Verschiedenen, das Zurückführen des Vielfachen auf die Einheit, und diese Kraft steht im Verhältniß zu dem Grade der Intelligenz.

45. Das Thier ist beschränkt auf seine Sensationen und auf die Objekte, die sie ihm verursachen. Nichts von Verallgemeinern, nichts von Classificiren, nichts was über den empfangenen Eindruck und den Instinkt, seine Bedürfnisse zu befriedigen, sich erhebt, findet bei ihm statt. Der Mensch bemerkt, sobald er die Augen seiner Intelligenz öffnet, sofort eine Unzahl von Beziehungen; was er in einem Falle gesehen, wendet er auf andere verschiedene an; er verallgemeinert, indem er in eine Idee sehr viele andere einschließt. Das Kind will ein Objekt erlangen und kann nicht zu ihm gelangen; sofort improvisirt es eine Leiter und steigt auf einen Stuhl oder eine Bank. Ein Thier wird lange Zeit den Bissen ansehen, der es reizt, aber für seine Erreichung zu hoch hängt, ohne daß es ihm beikommt, dieselbe Operation wie das Kind vorzunehmen und sich eine Leiter zu bilden. Wenn die Objekte, die es sieht, geeignet sind, um an ihnen hinauf zu klettern, wird es hinaufklettern; es ist aber unfähig, zu denken, daß in ähnlichen Lagen dieselbe Operation anzuwenden sei. In dem ersteren Falle sehen wir ein Wesen, das die allgemeine Idee eines Mittels und seiner Beziehungen zum Zweck hat, und das, wenn es derselben bedarf, sie anwendet; im letzteren Falle erblicken wir ein Wesen, das den Zweck und das Mittel vor seinen Augen hat, das aber ihre Beziehung zu einander nicht wahrnimmt und sich folglich nicht über die materielle Individualität der Objekte erhebt.

Im ersteren Falle ist Perzeption der Einheit vorhanden;

im letzteren fehlt jedes Band, das die Verschiedenheit der besonderen Thatsachen verbindet.

Aus diesem einfachen Beispiel ersieht man, daß das Kind die unermeßliche Menge von Fällen, in denen das begehrte Objekt sich höher befindet, als daß es erreicht werden kann, auf einen einzigen reduzirt hat; es besitzt, so zu sagen, die Formel zur Lösung des kleinen Problems.

Es giebt sich selbst allerdings nicht Rechenschaft von dieser Formel, d. h. es richtet keinen reflexen Akt auf dieselbe; in Wirklichkeit aber besitzt es sie. Der Beweis davon ist, daß es sie, wenn der Fall sich darbietet, sofort anwendet. Noch mehr; auch wenn man ihm kein bestimmtes Objekt vorhält und nur im Allgemeinen von solchen zu ihm redet, die sich höher befinden, als seine Arme reichen, indem man ihm nach einander mehrere derselben nennt, so wird es mit der Schnelligkeit des Blitzes auf dieselben die Idee des Hülfsmittels anwenden. Seien es die Arme seiner Eltern, oder eines größeren Bruders oder eines Dieners, sei es ein Stuhl, wenn ein solcher in der Nähe ist, oder ein anderes Objekt, auf das es steigen kann, alles dessen bedient es sich, in all' diesem entdeckt es die Beziehung des Mittels zum Zweck. Wenn der Zweck sich darbietet, wendet sich seine Aufmerksamkeit instinktartig zum Mittel; die allgemeine Idee sucht einen Fall, an dem sie sich individualisiren kann.

46. Was ist die Kunst? Eine Verbindung von Regeln, um irgend eine Sache gut zu verrichten. Wann ist sie am vollkommensten? Wenn jede Regel die größtmöglichste Zahl von Fällen unter sich begreift und mithin die Zahl der Regeln die kleinste ist. Bevor die Regeln der Architektur formulirt waren, hatte man ohne Zweifel dauerhafte, schöne, und ihrer Bestimmung entsprechende Gebäude aufzuführen verstanden; der große Fortschritt der Intelligenz in Betreff der Construction der Gebäude bestand aber darin, ausfindig zu machen, was die gut aufgeführten Gemeinschaftliches besaßen; die Ursache der Dauerhaftigkeit und Schönheit an und für sich zu finden,

indem man vom Einzelnen zum Allgemeinen überging, d. h. sich allgemeine Ideen von Dauerhaftigkeit und Schönheit bildete, anwendbar auf unzählige einzelne Fälle: durch Vereinfachung.

47. Was von der Architektur gilt, kann auf alle freien und mechanischen Künste ausgedehnt werden; bei Allen wird man finden, daß der Fortschritt der Intelligenz in dem Reduziren der Multiplizität auf die Einheit besteht, indem man bewirkt, daß in der wenigstmöglichen Zahl von Ideen die größtmöglichste Zahl von Anwendungen eingeschlossen sei. Aus diesem Grunde bemühen sich die Freunde der Literatur und der schönen Künste so sehr, die Idee der Schönheit im Allgemeinen zu finden, in der Absicht, einen Typus zu erhalten, der auf alle literarischen und artistischen Objekte anwendbar wäre. Auch können wir bemerken, daß Alle, die mit mechanischen Künsten sich beschäftigen, stets zu erforschen suchen, wie sie ihre Verrichtungen auf wenige Regeln zurückführen können; denjenigen hält man für den Geschicktesten, der die größte Mannichfaltigkeit von Produkten durch die größte Einfachheit von Mitteln zu erzielen weiß, indem er von einer einzigen Idee abhängig macht, was Andere mit vielen verbinden. Wenn wir eine Maschine betrachten, welche durch sehr einfache Combination Wunderbares hervorbringt, so bewundern wir nicht die Produkte am meisten, sondern vielmehr die Einfachheit und Leichtigkeit, mit der sie erzielt werden.

48. Wenden wir das Gesagte auf die exakten und die Naturwissenschaften an.

Das Verdienst unseres Zahlensystemes besteht darin, daß es in einer einzigen Idee den Ausdruck aller Zahlen einschließt, indem der Werth jeder Zahlenreihe zur Linken zehnfach so groß als der zur Rechten angenommen und die leeren Stellen durch Nullen ergänzt werden. Der Ausdruck aller möglichen Zahlen ist reduzirt auf die Einheit einer einzigen Regel, die auf eine einzige Idee sich gründet: auf die Beziehung des Ortes zum Zehnfachen des Werthes. Die Arithmetik hat einen großen Fortschritt gemacht durch Verminderung der Zahl ihrer Funda-

mental=Operationen mittelst der Logarithmen, indem Multiplikation und Division auf Addition und Subtraktion reduzirt wird. Die Algebra ist nichts Anderes, als die Verallgemeinerung der arithmetischen Ausdrücke und Operationen, d. h. ihre Vereinfachung. Die Anwendung der Algebra auf die Geometrie ist die Verallgemeinerung der geometrischen Ausdrücke; die Formeln der Linien, Figuren und Körper sind nichts weiter als der Ausdruck ihrer allgemeinen Idee. In ihr besitzt der Geometer wie in einem Typus die idea matrix, die Alles erzeugt; die einfachsten Anwendungen reichen hin, um exakte Berechnungen aller Linien von derselben Klasse zu machen, die sich in der Praxis darbieten können. In dem einfachen Ausdruck $\frac{dz}{dx} = A$, Differenzial=Coefficient genannt, ist die idea matrix des Infinitesimal=Calculs enthalten; er entstand aus geometrischen Betrachtungen, sobald er aber einmal in seiner Allgemeinheit erfaßt war, verbreitete er über alle Zweige der Mathematik und der Naturwissenschaften einen Strom von Licht, der eine neue Welt entdecken ließ, deren Gränzen nicht abzusehen sind. Die wunderbare Fruchtbarkeit dieses Calculs entspringt aus seiner Einfachheit, daß er, so zu sagen, mit Einem Schlage die Algebra und die Geometrie verallgemeinert, indem er sie in einem einzigen Punkte verknüpft, nämlich in der Beziehung der Gränzen der Unterschiede jeder Funktion.

49. Diese Einheit der Idee ist der Gegenstand des Ehrgeizes der menschlichen Intelligenz, und einmal gefunden, ist sie die Quelle der größten Fortschritte. Die Ehre der größten Geister bestand darin, sie zu entdecken, der Fortschritt der Wissenschaften bestand darin, sie zu benützen. Vieta setzt auseinander und wendet an das Prinzip des allgemeinen Ausdruckes der arithmetischen Quantitäten; Descartes thut dasselbe mit Rücksicht auf die geometrischen; Newton stellt das Prinzip der allgemeinen Gravitation auf; ebenderselbe erfindet, zu gleicher Zeit mit Leibnitz, die Infinitesimal=Rechnung, und die exakten und die Naturwissenschaften, durch diese große Fackel erleuchtet,

machen Riesenschritte auf bisher unbekannten Wegen. Und warum? Weil die Intelligenz sich der Einheit näherte, ist sie in Besitz einer idea matrix gekommen, in der unzählige andere enthalten sind.

50. Es verdient Beachtung, daß in dem Maße als die Wissenschaften fortschreiten, zahlreiche Berührungspunkte zwischen ihnen gefunden werden, enge Beziehungen, welche auf den ersten Blick Niemand ahnen konnte. Als die alten Mathematiker sich mit den Kegelschnitten beschäftigten, waren sie weit entfernt zu glauben, daß die Idee der Ellipse einem astronomischen Systeme zur Basis dienen sollte; der Focus war ihnen ein einfacher Punkt, die Curve eine Linie und weiter nichts; die Beziehungen jenes zu dieser waren der Gegenstand unfruchtbarer Combinationen, ohne Anwendung. Jahrhunderte später wird aus dem Focus die Sonne und aus den Curven die Kreisläufe der Planeten. Die Linien auf der Tafel des Geometers stellten eine Welt dar! .....

Der innige Zusammenhang der mathematischen mit den Naturwissenschaften ist eine Thatsache, über allen Zweifel erhaben; und wer weiß, bis auf welchen Punkt wiederum beide mit den ontologischen, psychologischen, theologischen und moralischen Wissenschaften zusammenhängen? Die mächtige Stufenleiter, in der die Wesen geordnet sind und die auf den ersten Blick als eine Verbindung unzusammenhängender Objekte erscheinen könnte, entfaltet sich vor den Augen der Wissenschaft wie eine sorgfältig gearbeitete Kette, deren Ringe in successiver Folge immer größere Schönheit und Vollkommenheit darbieten. Die verschiedenen Reiche der Natur zeigen sich verschwistert durch innige Beziehungen; und die Wissenschaften, welche sie zum Gegenstande haben, theilen sich wechselseitig ihr Licht mit und betreten abwechselnd ihr jederseitiges Gebiet. Die Verzweigung der Objekte unter sich führt die Verzweigung der Kenntnisse herbei, und die Einheit der Gesetze, welche die verschiedenen Gebiete der Wesen beherrschen, bringen alle Wissenschaften einander nahe und nähern sie dem Ziele, eine einzige

zu werden. Wer uns die Identität des Ursprunges, die Einheit des Zweckes, die Einfachheit der Wege zeigen könnte, der würde uns die wahre transcendentale Wissenschaft lehren, die eine Einzige, welche Alle in sich begreift, oder besser: die eine Idee, in der Alles sich darstellt, wie es ist, in der man Alles sieht, ohne Combinationen nothwendig zu haben, ohne irgend eine Anstrengung, wie in einem klaren Spiegel eine herrliche Landschaft sich abmalt mit all' ihren Umrissen, Ausfüllungen und Farben! Unterdessen müssen wir uns begnügen mit Schatten der Realität und in dem Instinkt unseres Geistes zu vereinfachen, Alles zurückzuführen auf die Einheit oder ihr wenigstens zu nähern, ein Anzeichen, eine Prophezeihung jener einzigen Wissenschaft erkennen, jener Intuition der einzigen, unendlichen Idee; so wie wir in dem Verlangen nach Glückseligkeit, das unser Herz bewegt, in dem Durst nach Genuß, der uns quält, den Beweis davon haben, daß unsere Seele für den Besitz eines Gutes geschaffen ist, welches in diesem sterblichen Leben nicht erlangt werden kann.

51. Ebendasselbe, was wir in der Stufenleiter der Wesen und in dem Fortschritt der Wissenschaften beobachtet haben, können wir bemerken, wenn wir Menschen mit Menschen vergleichen und auf den Charakter achten, den der erhabenste Punkt der menschlichen Intelligenz, das Genie, darbietet. Die Menschen von wahrhaftem Genie unterscheiden sich durch die Einheit und den weiten Umfang ihrer Auffassung. Wenn sie eine schwierige und verwickelte Frage behandeln, so vereinfachen und ebenen sie dieselbe, indem sie einen hohen Gesichtspunkt nehmen und eine Grundidee fixiren, welche über alle anderen Licht verbreitet; wenn sie einen Einwurf zurückweisen wollen, so bezeichnen sie den Ursprung des Irrthums und zerstören mit Einem Worte die Täuschung des Sophisma; wenn sie die Synthese anwenden, so treffen sie sofort das richtige Prinzip, das zur Grundlage dient, und zeichnen mit Einem Worte den Weg vor, den man einschlagen muß, um zum gewünschten Resultate zu gelangen; wenn sie der Analyse sich bedienen, geben sie den

Punkt genau an, von dem die Auflösung ausgehen muß, sie erkennen die verborgene Verkettung und öffnen uns gleichsam mit Einem Schlage das Geheimniß des Gegenstandes und zeigen uns sein verborgenstes Innere. Wenn es sich um eine Erfindung handelt, da stampfen sie, während die Anderen vergeblich hier und dort suchen, mit dem Fuße auf den Boden und rufen: „Hier liegt der Schatz!" Nichts von langen Ratiocinien, nichts von Umschweifen; wenige Gedanken, aber fruchtbare; wenige Worte, aber in jedem ist eine Perle eingeschlossen von unermeßlichem Werth.

52. Es unterliegt also keinem Zweifel, daß es im intellektuellen Gebiet eine Wahrheit giebt, aus der alle Wahrheiten entspringen, eine Idee, welche alle Ideen einschließt. So lehrt es uns die Philosophie; so deuten es an die Anstrengungen, die natürlichen, instinktartigen Bestrebungen jeder Intelligenz, zur Einfachheit und Einheit zu gelangen; so glaubt es der gesunde Sinn, der einen Gedanken für um so erhabener und edler hält, je umfassender und einfacher er ist.

Anmerkung. (IV.)

Ich will hier die beachtenswerthen Stellen des heiligen Thomas über die Einheit und Multiplizität der Ideen mittheilen, auf die ich mich im Texte bezogen habe. Wer immer eine solide und tiefe Metaphysik liebt, wird sie mit Vergnügen lesen.

„In omnibus enim substantiis intellectualibus, invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis. Quod quidem in primo principio est unum et simplex, et quanto magis creaturae intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur illud lumen, et diversificatur, sicut accidit in lineis a centro egredientibus. Et inde est, quod Deus per suam essentiam omnia intelligit; superiores autem intellectualium substantiarum, etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores et magis universales et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivae, quae est in eis. In inferioribus autem sunt formae plures et minus universales, et minus efficaces ad comprehensionem rerum in quantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. Si ergo

inferiores substantiae haberent formas in illa universalitate, in qua habent superiores, quia non sunt tantae efficaciae in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione, quod aliqualiter apparet in hominibus. Nam qui sunt debilioris intellectus, per universales conceptiones magis intelligentium, non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicentur." (P. I. q. 89. art. 1.)

„Intellectus quanto est altior et perspicacior, tanto ex uno potest plura cognoscere. Et quia intellectus divinus est altissimus, per unam simplicem essentiam suam omnia cognoscit: nec est ibi aliqua pluralitas formarum idealium, nisi secundum diversos respectus divinae essentiae ad res cognitas; sed in intellectu creato multiplicatur secundum rem, quod est unum secundum rem in mente divina, ut non possit omnia per unum cognoscere: ita tamen, quod, quanto intellectus creatus est altior, tanto pauciores habet formas ad plura cognoscenda efficaces. Et hoc est quod Dionys. dicit (12. cael. hier.) quod superiores ordines habent scientiam magis universalem in inferioribus. Et in lib. de causis dicitur, quod intelligentiae superiores habent formas magis universales: hoc tamen observato, quod in infimis angelis sunt formae adhuc universales in tantum, quod per unam formam possunt cognoscere omnia individua unius speciei; ita quod illa species propria, uniuscujusque particularium secundum diversos respectus ejus ad particularia, sicut essentia divina efficitur propria similitudo singularum secundum diversos respectus; sed intellectus humanus, qui est ultimus in ordine substantiarum intellectualium, habet formas in tantum particulatas, quod non potest per unam speciem nisi unum quid cognoscere. Et ideo similitudo speciei existens in intellectu humano non sufficit ad cognoscenda plura singularia; et propter hoc intellectui adjuncti sunt sensus, quibus singularia accipiat." (Quodlib. 7. art. 3.)

„Respondeo dicendum, quod ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quod sunt uni primo, quod est Deus, propinquiora et similiora. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno, scilicet in essentia divina, per quam Deus omnia cognoscit. Quae quidem intelligibilis plenitudo, in intelligibilibus creaturis inferiori modo et minus simpliciter invenitur. Unde oportet, quod ea, quae Deus cognoscit per

unum, inferiores intellectus cognoscunt per multa; et tanto amplius per plura, quanto amplius intellectus inferior fuerit. Sic igitur quanto Angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universitatem intelligibilium apprehendere poterit, et ideo oportet quod ejus formae sint universaliores, quasi ad plura se extendentes unaquaeque eorum. Et de hoc exemplum aliqualiter in nobis perspici potest: sunt enim quidam, qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicetur. Et hoc quidem ex debilitate intellectus eorum contingit. Alii vero qui sunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere possunt." (P. I. q. 55. art. 3.)

V. Kapitel.

Die transcendentale Wissenschaft existirt nicht in dem menschlichen intellektuellen Gebiet. — Sie kann aus den Sinnen nicht entspringen.

53. In dem menschlichen intellektuellen Gebiet giebt es, so lange wir auf der Erde leben, keine Wahrheit, aus der alle anderen entspringen; vergeblich haben die Philosophen eine solche gesucht; sie haben sie nicht gefunden, denn es war unmöglich, sie zu finden. Und in der That: wo sollte diese Wahrheit gefunden werden?

54. Soll sie aus den Sinnen entspringen?

Die Sensationen sind ebenso verschieden, wie die Objekte, welche sie hervorbringen. Durch sie erhalten wir Kenntniß von den individuellen und materiellen Dingen. In keinem von diesen aber, wie auch nicht in den Sensationen, die von ihnen hervorgebracht werden, kann die Wahrheit, welche die Quelle aller anderen ist, sich finden.

55. Wenn wir die Eindrücke beobachten, die wir durch die Sinne empfangen, so bemerken wir, daß dieselben in Rücksicht auf die Erzeugung der Gewißheit alle einander gleich sind. Wir sind ebenso gewiß von der Sensation, welche uns irgend ein Lärm verursacht, wie von der, welche durch die unmittelbare

Gegenwart eines Objektes vor unseren Augen erzeugt wird, wie von einem riechenden Körper in unserer Nähe, wie von einem schmeckenden, der dem Gaumen applizirt wird, oder von einem anderen, der unser Gefühl lebhaft affizirt. In der Gewißheit, die durch diese Sensationen hervorgebracht wird, ist keine Steigerung vorhanden, sie ist bei allen gleich; denn wenn wir von der Sensation selbst sprechen, so erfahren wir sie auf eine Weise, welche alle Ungewißheit ausschließt; und wenn es sich um die Beziehung der Sensation zur Existenz des äußeren Objektes, das sie verursacht, handelt, so sind wir ebenso gewiß, daß der Sensation, welche wir Sehen nennen, ein äußeres gesehenes Objekt entspricht, wie wir gewiß sind, daß diejenige, welche Gefühl genannt wird, von einem äußeren gefühlten Objekte herrühre.

Aus dem Gesagten folgt, daß es keine Sensation giebt, die der Ursprung der Gewißheit der anderen wäre; in diesem Punkte sind sich alle gleich; und für die Masse der Menschen giebt es keinen stärkeren Grund, sie der Gewißheit zu versichern, als daß sie es so und nicht anders unmittelbar erfahren. Ich weiß wohl, daß dasjenige, was gewissen Individuen begegnet ist, mit denen man die Operation des Staares vorgenommen hat, darauf schließen läßt, daß zum richtigen Verständniß des wahrgenommenen Objektes die bloße Sensation nicht hinreiche, und daß die Sinne sich gegenseitig unterstützen müssen; aber dies beweist nicht den Vorrang eines derselben vor den anderen. Denn ebenso wie der Blinde, dem plötzlich das Gesicht wiedergegeben wird, durch das bloße Sehen sich noch kein richtiges Urtheil über die Größe und Entfernung der Objekte bildet, und dazu der Hülfe des Gefühles bedarf, so dürfte höchst wahrscheinlich eine Person, die von Geburt an des Sinnes des Gefühles beraubt wäre, wenn dieses ihr plötzlich wiedergegeben würde, sich ebenso wenig ein exaktes Urtheil über die gefühlten Objekte bilden, bis sie mit Hülfe des Gesichtes sich daran gewöhnt hätte, das neue Gebiet von Sensationen mit dem alten zu combiniren, durch Übung die Beziehungen der

Sensation zum Objekte zu fixiren und mittelst derselben seine Eigenschaften zu erkennen.

56. Überdies stehen der Thatsache des Blinden, dem der Staar gestochen wird, andere gegenüber, die zu einem gerade entgegengesetzten Resultat führen. Das Mädchen, an welchem Jean Janin dieselbe Operation vornahm, und einige Blindgeborne, denen der Professor Luis de Gregori das Augenlicht theilweise wieder gab, glaubten nicht wie der Blinde des Cheselden, daß die Objekte auf ihren Augen lägen, sondern sie sahen sie sofort als wirkliche äußerlich existirende und getrennte Dinge. Dies erzählt Rosmini (Versuch über den Ursprung der Ideen, Theil 5. Kap. 4. tom. 2. p. 286; sich berufend auf das Werkchen: Von dem Staar der Blindgebornen. Theoretisch-chemische Bemerkungen von dem Professor der Chemie und Augenheilkunde Luigi de Gregori, einem Römer. Rom 1826.), obwohl er der Thatsache des Cheselden den Vorrang einräumt, welche, wie er sagt, sich in Italien bei einer Operation des Professor Jacobo in Pavia mit genau demselben Erfolge wiederholte.

57. Die Art und Weise, wie diese wechselseitige Combination der Sensationen untereinander uns über die äußeren Objekte richtig urtheilen läßt, zu erkennen, ist schwer; denn (was vor Allem in Betracht kommt) die Entwicklung unserer sensitiven und intellektuellen Fähigkeiten findet statt, ehe wir noch im Stande sind, auf dieselbe reflexe Aufmerksamkeit zu richten; wir sind schon der Existenz und der Eigenschaften der Dinge gewiß, ehe wir noch jemals an die Gewißheit und noch weniger an die Mittel, sie zu erwerben, gedacht haben.

58. Aber auch angenommen, wir beschäftigten uns später mit den Sensationen selbst und ihren Beziehungen zu den Objekten, absehend von der Gewißheit, die wir bereits besitzen, und so zu Werke gehend, als suchten wir sie erst: so ist es unmöglich, eine Sensation zu finden, welche als Stützpunkt für die Gewißheit der übrigen dienen könnte. Die Schwierig-

keiten, welche diese uns darbieten, würden wir immer in jener wiederfinden.

59. Eine der Hauptschwierigkeiten, die hier vorhanden ist, besteht darin, die Beziehungen des Sinnes des Gesichtes zu dem des Gefühles zu fixiren und zu bestimmen, bis zu welchem Punkte der eine von dem anderen abhängt. Diese Fragen werde ich weiter unten mit einiger Ausführlichkeit erörtern, und darum vorläufig auf dieselben nicht eingehen, da sie einerseits nicht von der Art sind, die nebenbei erörtert werden könnten, und andererseits ihre Lösung, sie möge ausfallen wie sie wolle, demjenigen nicht widersprechen kann, was ich auseinander zu setzen im Sinne habe.

60. Was würden wir gewinnen, wenn wir wüßten, daß die Gewißheit aller Sensationen, philosophisch zu reden, an eine geknüpft sei? Nichts. Jede Sensation ist eine individuelle, zufällige Thatsache; wie können wir aus ihr das Licht gewinnen, das zu den nothwendigen Wahrheiten uns hinführt? Man betrachte die Sensation unter welchem Gesichtspunkt man wolle, sie ist nichts weiter als der Eindruck, den wir empfangen durch das Mittel der Organe. Des Eindruckes sind wir gewiß, weil er unserer Seele innerlich gegenwärtig ist; seiner Beziehungen zum Objekt, das ihn hervorruft, versichern wir uns durch die Wiederholung desselben, mit Hülfe der anderen Sensationen, sowohl desselben Sinnes, als der übrigen. Aber alles dies geschieht instinktmäßig, mit geringer oder gar keiner Reflexion, und wir bleiben immer verurtheilt, wie sehr wir auch reflektiren, auf einen Punkt zu gelangen, über den wir nicht hinausgehen können, weil die Natur selbst uns zurückhält.

61. Also weit entfernt, in irgend einer Sensation eine Fundamental-Thatsache zu finden, auf die wir uns stützen können, um eine philosophische Gewißheit zu begründen, sehen wir nur eine Verbindung von einzelnen Thatsachen, die unter sich ganz verschieden sind, aber darin sich gleichen, daß sie in uns jene Sicherheit erzeugen, welche man Gewißheit nennt.

Vergeblich löst man den Menschen in seine Elemente auf, reduzirt ihn auf eine unbelebte Maschine, verleiht ihm zuerst einen Sinn und läßt ihn verschiedene Sensationen erfahren; gewährt ihm dann einen anderen, läßt ihn die neuen mit den früheren combiniren und führt ihn so in synthetischer Weise zum Besitz und zur Ausübung aller hin. Alle diese Dinge können dazu dienen, die Neugier zu unterhalten, philosophische Prätensionen zu nähren, imaginären Systemen einen Anschein von Wahrscheinlichkeit zu geben; in Wirklichkeit aber gewinnt man wenig oder nichts; die Evolutionen, welche der Beobachter fingirt, gleichen nicht denen der Natur. Der wahre Philosoph soll nicht untersuchen, was nach seiner Anschauung *sein könnte*, sondern was *ist*.

Condillac gleicht mit seiner Statue, die er allmählig belebt, und bei der er aus einer Sensation die ganze Summe der menschlichen Kenntnisse entspringen läßt, jenen Priestern, welche sich selbst in dem Götzenbild verbargen, um aus demselben ihre Orakel zu ertheilen. Geben wir dem sensualistischen Philosophen Alles zu, was er verlangt, lassen wir ihn auf seine Weise die gegenseitige Abhängigkeit der Sensationen regeln; Alles geräth ihm in Verwirrung von dem Augenblicke an, wo man von ihm verlangt, daß er nur durch reine Sensationen denke, wie umgeformt er sie immer voraussetzen möge. Doch bewahren wir diese Fragen für den Ort auf, wo wir die Natur und den Ursprung der Ideen untersuchen werden.

62. Warum bin ich gewiß, daß die angenehme Sensation, die ich erfahre durch den Sinn des Geruches, von einem Objekt ausgeht, das *Rose* genannt wird? Weil mir dies die Erinnerung tausend anderer Fälle bezeugt, wo ich denselben Eindruck erfahren habe, weil mit dem Zeugniß des Geruches das Gefühl und das Gesicht übereinstimmen. Allein, wie kann ich wissen, daß diese Sensationen etwas mehr sind, als Eindrücke, welche meine Seele empfängt? Warum soll ich nicht glauben, daß sie von irgend einer anderen Ursache herrühren ohne Beziehung zu äußeren Objekten? Etwa, weil die übrigen

Menschen das Gegentheil sagen? Weiß ich, daß sie existiren? Und wie wissen sie das, was sie sagen? Wie weiß ich, daß ich sie richtig verstehe? Dieselbe Schwierigkeit, welche sich rücksichtlich der anderen Sinne darbietet, existirt auch in Betreff des Gehöres; wenn ich das Zeugniß Dreier bezweifle, warum nicht auch das des Vierten? Ich gewinne also nichts durch Schließen; dies würde mich im Gegentheil zu Spitzfindigkeiten führen, welche von mir einen Zweifel verlangten, der mir unmöglich wäre, mir eine Sicherheit entreißen würden, deren ich mich, trotz aller Anstrengungen, die ich machte, nicht begeben könnte.

Überdies, wenn ich, um die Wahrheit der Sensation zu stützen, an die Prinzipe des Schließens appellire, so verlasse ich schon das Gebiet der Sensationen und setze in sie nicht mehr die primitive Wahrheit, die die Quelle der anderen ist, und erfülle also nicht, was ich vorgegeben.

63. Aus dem Gesagten folgt: 1) daß sich keine Sensation finden läßt, welche der Ursprung der Gewißheit der anderen wäre (was hier nur angedeutet wurde, da der Beweis geliefert werden wird bei der Abhandlung von den Sensationen); 2) daß, auch wenn eine solche Sensation existirte, sie nicht hinreichen würde, um irgend etwas im intellektuellen Gebiet zu begründen, da es mit bloßen Sensationen nicht einmal möglich ist, zu denken; 3) daß die Sensationen, weit entfernt, die Basis der transcendentalen Wissenschaft zu sein, für sich allein nicht dazu dienen können, irgend eine Wissenschaft oder Kenntniß zu begründen, da aus ihnen, als zufälligen Thatsachen, die nothwendigen Wahrheiten nicht entspringen können.

Anmerkung. (V.)

Condillac selbst setzt seine Idee von der Menschenstatue folgendermaßen auseinander: „Denken wir uns eine Statue, innerlich organisirt wie wir, und von einem Geiste belebt, ohne irgend eine Art von Ideen, und nehmen wir überdies an, sie sei äußerlich ganz von Marmor, so daß ihr der Gebrauch keines Sinnes möglich wäre, indem wir

uns aber die Freiheit vorbehalten, ihr die Sinne zu eröffnen für die verschiedenen Eindrücke, deren sie fähig sind, wie es uns gut dünkt. Wir werden mit dem Geruch beginnen müssen, da dieser Sinn am wenigsten zu den Kenntnissen des Menschen beizutragen scheint. Wir prüfen ferner die anderen, und nachdem wir jeden besonders und alle in ihrer Verbindung untersucht haben, werden wir sehen, daß die Statue dahin gelangen würde, ein lebendes Wesen zu sein, fähig für seine Erhaltung zu sorgen. Das Prinzip, welches die Entwicklung ihrer Fähigkeiten bestimmt, ist einfach; die Sensationen selbst enthalten es; denn da sie alle nothwendig entweder angenehm oder unangenehm sind, so liegt es im Interesse der Statue, die einen zu genießen und die anderen zu vermeiden. Der Leser wird sich überzeugen, daß dieses Interesse hinreicht, um die Operationen des Verstandes und des Willens zu veranlassen. Das Urtheil, die Reflexion, die Wünsche, die Leidenschaften sind nichts Anderes, als die Sensation selbst, die sich in verschiedener Weise umformt. Aus diesem Grunde schien es uns überflüssig zu sein, vorauszusetzen, daß die Seele unmittelbar von der Natur alle Fähigkeiten empfängt, mit denen sie begabt ist; die Natur giebt uns Organe, um uns durch das Vergnügen davon zu benachrichtigen, was wir suchen, und durch den Schmerz, was wir fliehen sollen; allein hierauf beschränkt sie sich und überläßt der Erfahrung die Sorge, uns Gewohnheiten annehmen zu lassen, und das Werk zu vollenden, das sie angefangen. Dieser Gegenstand ist neu und offenbart die Einfachheit der Wege des Urhebers der Natur; ist es nicht bewundernswürdig, daß es genügt, dem Menschen Empfindung für Vergnügen und Schmerz zu geben, um zu bewirken, daß in ihm Ideen, Wünsche, Gewohnheiten, Talente aller Art entstehen?" (Traité des sensations. Idée de l'oeuvre.)

Zu bewundern ist nicht das System Condillac's, sondern die Einfalt seines Autors, und noch weit mehr, daß ein so oberflächliches und armseliges System auch nur für kurze Zeit zahlreiche Anhänger finden konnte. Wenn man Condillac den Einwurf macht, es sei doch sonderbar, wenn Alles in der Seele nur umgeformte Sensation ist, daß die Thiere, welche gleichfalls Sensationen haben, nicht mit denselben Fähigkeiten wie der Mensch begabt erscheinen: wird der Leser wohl den tiefen Grund errathen, den der französische Philosoph dafür anführt? Wir zweifeln sehr. Er sagt: „Das Organ des **Gefühles** ist bei den Thieren **weniger ausgebildet** und kann daher für sie nicht die veranlassende Ursache aller der

Operationen sein, welche wir in uns wahrnehmen." Condillac that wohl daran, sich das Motto zu wählen: „Nec tamen quasi Pythius Apollo."

VI. Kapitel.

Fortsetzung der Untersuchung über die transcendentale Wissenschaft. — Unzulänglichkeit der realen Wahrheiten.

64. Es war nöthig, einen Blick auf das System Condillac's zu werfen, nicht wegen seiner inneren Bedeutung, oder weil es noch nicht hinreichend in Mißcredit gekommen, sondern um freies Feld zu gewinnen für erhabenere, philosophischere Untersuchungen. Man darf keine Gelegenheit verlieren, die Philosophie schadlos zu halten für die Beeinträchtigungen, die ihr ein solches ebenso eitles, wie unfruchtbares System zufügen würde. Alles Große und Erhabene in der Wissenschaft des Geistes würde verschwinden mit der „Menschen-Statue" und den umgeformten Sensationen; treten wir darum ein für die Rechte der menschlichen Vernunft, indem wir zeigen, daß, bevor sie zu mehr transcendentalen Fragen übergeht, sie nothwendig das System Condillac's verwerfen muß, so wie man beim Bau einer guten Straße vorher Alles entfernen muß, was hindernd im Wege liegt.

65. Gehen wir nun an den Beweis, daß in dem menschlichen intellektuellen Gebiet, wie es in diesem Leben ist, kein Prinzip existirt, das die Quelle aller Wahrheiten wäre, daß es keine Wahrheit giebt, welche alle anderen in sich schließt.

Die Wahrheiten sind von zweifacher Art: reale oder ideale. Ich nenne reale Wahrheiten die Thatsachen, oder dasjenige, was existirt; ideale, die nothwendige Verbindung der Ideen. Eine reale Wahrheit kann ausgedrückt werden durch das Verbum sein, substantiv genommen, oder sie setzt wenigstens eine Behauptung, einen Satz voraus, worin das Wort

in diesem Sinne genommen wird. Eine ideale Wahrheit wird ausgedrückt durch dasselbe Verbum, copulativ genommen, insofern es die nothwendige Beziehung eines Prädikates zu einem Subjekt bezeichnet, abgesehen von der Existenz des einen oder des anderen. Ich bin, d. h. ich existire, drückt eine reale Wahrheit, eine Thatsache aus. Was denkt, existirt, drückt eine ideale Wahrheit aus; denn es wird nicht behauptet, daß Jemand vorhanden sei, der denkt oder existirt, sondern daß, wenn es Jemanden giebt, der denkt, er auch existire, oder mit anderen Worten, es wird eine nothwendige Beziehung zwischen dem Gedanken und dem Sein behauptet. Den realen Wahrheiten entspricht die wirkliche, reale Welt, die Welt der Existenzen; den idealen die logische Welt, die der Möglichkeit.

Das Verbum sein wird zuweilen copulativ genommen, ohne daß die Beziehung, welche durch dasselbe ausgedrückt wird, nothwendig wäre; dies findet statt bei allen zufälligen Behauptungen, oder wenn das Prädikat nicht zur Wesenheit des Subjektes gehört. Zuweilen ist die Nothwendigkeit eine bedingte, d. h. sie setzt eine Thatsache voraus; auch in diesem Falle ist keine absolute Nothwendigkeit vorhanden, da die vorausgesetzte Thatsache immer zufällig ist. Wenn ich von idealen Wahrheiten spreche, so beziehe ich mich nur auf diejenigen, welche eine absolut nothwendige Beziehung ausdrücken, abgesehen von jeder Beziehung zur Existenz, und im Gegentheil begreife ich unter realen Wahrheiten alle, welche einen Satz voraussetzen, in welchem eine Thatsache behauptet wird. Zu dieser Klasse gehören die der Naturwissenschaften, da sie alle eine Thatsache voraussetzten, die das Objekt der Beobachtung ist.

66. Keine endliche reale Wahrheit kann Ursprung und Quelle aller anderen sein. Die Wahrheit von dieser Art ist der Ausdruck einer besonderen, zufälligen Thatsache; und ebendeßhalb kann sie in sich weder die übrigen realen Wahrheiten, oder die Welt der Existenzen, einschließen, noch auch die idealen Wahrheiten, welche sich nur auf die nothwendigen Beziehungen in der Welt der Möglichkeit beziehen.

67. Wenn wir intuitiv die unendliche Existenz, die Ursache aller anderen sehen könnten, so würden wir eine reale Wahrheit erkennen, die der Ursprung aller anderen ist; aber da wir diese unendliche Existenz nicht durch Intuition erkennen, sondern durch Discurs, so folgt, daß wir die Thatsache der Existenz nicht kennen, in welcher der Grund aller übrigen Existenzen enthalten ist. Nachdem wir durch Discurs uns zu dieser Kenntniß erhoben haben, ist es uns ebensowenig möglich, von diesem Gesichtspunkt aus die Existenz des Endlichen durch die bloße Existenz des Unendlichen zu erklären; denn wenn wir absehen von der Existenz des Endlichen, so verschwindet der Discurs, durch welchen wir uns zur Kenntniß des Unendlichen erhoben haben, und sinkt mithin das ganze Gebäude unserer Wissenschaft zusammen. Man gebe einem Menschen mittelst des Discurses den Beweis von der Existenz Gottes und verlange von ihm, daß er absehe vom Ausgangspunkte und, sich allein an die Idee des Unendlichen haltend, die Schöpfung erkläre, nicht bloß in ihrer Möglichkeit, sondern in ihrer Realität, so wird ihm dies unmöglich sein. Durch das bloße Absehen vom Endlichen zerreißt sein ganzer Discurs und keine Anstrengung reicht hin, dies zu verhindern; er befindet sich in dem Falle eines Architekten, der eine prächtige Kuppel gebaut hätte und von dem man verlangte, er solle das Fundament des Gebäudes hinwegnehmen und die Kuppel erhalten.

68. Man nehme irgend eine reale Wahrheit, die allergewisseste Thatsache; man kann nichts aus ihr gewinnen, wenn sie nicht durch ideale Wahrheiten befruchtet wird. Ich existire, ich denke, ich empfinde. Dies sind unbezweifelbare Thatsachen. Aber was kann die Wissenschaft aus ihnen folgern? Nichts; es sind einzelne zufällige Thatsachen, deren Existenz oder Nichtexistenz die übrigen Thatsachen nicht berührt und die Welt der Ideen nicht erreicht. Es sind dies Wahrheiten des bloßen Bewußtseins; an und für sich haben sie mit dem wissenschaftlichen Gebiet nichts zu schaffen; sie erheben sich zu ihm nur dann, wenn sie mit idealen Wahrheiten

combinirt werden. Indem Descartes die Thatsache des Gedankens und der Existenz bezeichnete, ging er unbemerkt vom realen Gebiet zum idealen über, gedrängt durch seine Absicht, das Gebäude der Wissenschaft zu errichten. Ich denke, sagte er. Wenn er sich hierauf beschränkt hätte, so würde seine Philosophie sich reduziren auf die bloße Intuition seines Bewußtseins. Allein dies genügte ihm nicht; er wollte schließen, und mußte daher nothwendig zu einer idealen Wahrheit seine Zuflucht nehmen: Was denkt, existirt. So befruchtete er die individuelle zufällige Thatsache durch die allgemeine und nothwendige Wahrheit, und da er eine Regel nöthig hatte, um weiter fortzuschreiten, so suchte er sie in der Legitimität der Evidenz der Ideen. Hieraus erhellt, wie dieser Philosoph, der so ängstlich die Einheit suchte, von vorn herein mit einer Dreiheit zu thun hatte: einer Thatsache, einer objektiven Wahrheit, einem Criterium. Mit einer Thatsache: in dem Bewußtsein des Ich; einer objektiven Wahrheit in der nothwendigen Beziehung des Gedankens zur Existenz; einem Criterium in der Legitimität der Evidenz der Ideen.

Man kann alle Philosophen der Welt herausfordern, über irgend ein Faktum zu discuriren ohne Hülfe der idealen Wahrheiten. Die Unfruchtbarkeit, die wir bei der Thatsache des Bewußtseins gefunden haben, findet sich bei allen anderen. Dies ist keine Conjectur, sondern ein strenger Beweis. Nur eine Existenz enthält in sich den Grund aller anderen; da wir diese nun nicht in unmittelbarer, intuitiver Weise erkennen, so ist es uns unmöglich, eine reale Wahrheit zu finden, die der Ursprung aller anderen wäre.

69. Auch vorausgesetzt, es gebe in dem Gebiete der Schöpfung eine primitive Thatsache von solcher Natur, daß das ganze Universum nichts weiter als ihre natürliche Entwicklung wäre, so würden wir auch noch nicht die reale Wahrheit, welche die Quelle aller Wissenschaft ist, gefunden haben; denn hiermit würden wir nichts gewinnen in Rücksicht auf die

Welt der Möglichkeit, d. h. auf das ideale Gebiet, das unendlich größer ist als das der endlichen Existenzen.

Nehmen wir an, der Fortschritt der Naturwissenschaften führe zur Entdeckung eines einfachen, einzigen Gesetzes, welches die Entwicklung aller übrigen bestimmte und dessen Anwendung, verschieden nach den Umständen, hinreichte, um Rechenschaft von allen Phänomenen zu geben, welche gegenwärtig auf viele und sehr zusammengesetzte zurückgeführt werden müssen. Dies wäre ohne Zweifel ein unermeßlicher Fortschritt in den Wissenschaften, welche die sichtbare Welt zum Objekt haben; allein was wüßten wir dadurch von der Welt der Intelligenzen, von der Welt der Möglichkeit?

Anmerkung. (VI.)

Über diesen Gegenstand verdienen die Werke der Scholastiker nachgelesen zu werden, die, wo sie von dem Objekt der Wissenschaft handeln, Präcision und Tiefe miteinander verbinden. Es läßt sich kaum noch etwas erdenken rücksichtlich der Classification der Wahrheiten, was sie nicht erklärt oder angedeutet hätten.

VII. Kapitel.

Unfruchtbarkeit der Philosophie des Ich, die transcendentale Wissenschaft zu erzeugen.

70. Das Zeugniß des Bewußtseins ist sicher, unwiderstehlich; es hat aber nichts zu schaffen mit dem der Evidenz. Jenes hat zum Gegenstand eine particuläre und zufällige Thatsache, diese eine nothwendige Wahrheit. Daß ich jetzt denke, ist für mich absolut gewiß; aber dieses mein Denken ist keine nothwendige, sondern eine sehr zufällige Wahrheit, denn es könnte sehr wohl der Fall sein, daß ich niemals gedacht, noch existirt hätte; es ist eine rein individuelle Thatsache, die sich auf mich beschränkt und ihre Existenz oder Nichtexistenz tangirt in nichts die allgemeinen Wahrheiten.

Das Bewußtsein ist ein Anker, kein Leuchtthurm; es genügt, um den Schiffbruch der Intelligenz zu hindern, nicht aber um die Richtung des Laufes anzuzeigen. Bei den Anfällen von allgemeinem Zweifel ist es das Bewußtsein, an das wir uns zu klammern haben und das vor dem Untergang bewahrt; wenn man von ihm aber verlangt, daß es uns leite, so zeigt es uns particuläre Thatsachen und nichts weiter.

Diese Thatsachen haben keinen wissenschaftlichen Werth, wenn sie nicht objektivirt werden (man verzeihe den barbarischen Ausdruck), oder wenn nicht der Geist, über sie reflektirend, sie mit dem Licht der nothwendigen Wahrheiten beleuchtet.

Ich denke; ich empfinde; ich bin frei; dies sind Thatsachen; aber was gewinnen wir aus ihnen, durch sie allein? Nichts. Um sie zu befruchten, ist es nöthig, sie als eine Art von Materie für die allgemeinen Ideen zu nehmen. Der Gedanke wird unbeweglich, erstarrt, wenn man ihm nicht den Impuls dieser Ideen giebt; die Sensation ist uns mit den Thieren gemein, die Freiheit entbehrt des Objekts, des Lebens, wenn keine Combination von Motiven, die durch die Vernunft dargeboten werden, stattfindet.

71. Hier liegt die Ursache der Dunkelheit und Unfruchtbarkeit der deutschen Philosophie seit Fichte. Kant fixirte sich in dem Subjekt, doch ohne die Objektivität in der inneren Welt zu vernichten; und deßhalb bietet seine Philosophie, obgleich sie viele Irrthümer enthält, dem Geiste einige Lichtpunkte dar. Allein Fichte ging weiter, stellte sich in das Ich und bediente sich der Objektivität nur, insofern es nöthig war, um desto gründlicher in eine einfache Thatsache des Bewußtseins sich zu vertiefen, und so traf er nur auf dunkle Regionen oder auf Widersprüche.

Die Intelligenz talentvoller Menschen hat sich vergeblich abgemüht, einen Strahl von Licht aus einem Punkte zu erzeugen, der zur Finsterniß verurtheilt ist. Das Ich offenbart sich sich selbst durch seine Akte, und um von sich selbst erfaßt

zu werden, genießt es vor den von ihm verschiedenen Wesen keines anderen Privilegiums, als die Thatsachen unmittelbar darzustellen, welche zu seiner Erkenntniß hinführen können. Was würde die Seele von sich selbst wissen, wenn sie nicht ihren Gedanken, ihren Willen, und die Ausübung aller ihrer Fähigkeiten wahrnähme? Wie ist es möglich, daß sie über ihre eigene Natur Schlüsse macht, wenn sie sich nicht auf dasjenige stützt, was ihr das Zeugniß ihrer Akte an die Hand giebt? Das Ich also sieht sich selbst nicht intuitiv; bietet sich seinen eigenen Augen nur mittelbar dar, nämlich durch seine eigenen Akte, d. h. in Betreff seines Erkannt-werdens befindet es sich in einem ähnlichen Falle, wie die äußeren Wesen, die auch nur erkannt werden durch die Wirkungen, welche sie uns verursachen.

Das Ich an sich betrachtet ist kein leuchtender Punkt; es ist eine Stütze für das Gebäude der Vernunft; es leitet sie aber nicht, um sie zu erbauen. Das wahre Licht findet sich in der Objektivität; in ihr liegt eigentlich der Punkt, worauf die Erkenntniß sich richtet *). Das Ich kann nicht erkannt, noch in irgend einer Weise gedacht werden, wenn es sich selbst nicht als ein Objekt nimmt, und folglich sich mit den anderen Wesen auf gleiche Linie stellt, um der intellektuellen Aktivität sich zu unterwerfen, welche allein in Kraft der objektiven Wahrheiten thätig ist.

72. Die Intelligenz kann nicht gedacht werden ohne Objekte, wenigstens innere; und diese Objekte werden unfruchtbar sein, wenn der Geist in ihnen nicht Beziehungen und folglich Wahrheiten erfaßt. Diese Wahrheiten werden keine Verbindung haben, isolirte Thatsachen sein, wenn sie nicht irgend eine Nothwendigkeit in sich schließen und selbst die Beziehungen, welche auf particuläre, durch die Erfahrung dargebotene Thatsachen sich erstrecken, werden keiner Combination fähig sein, wenn sie nicht wenigstens bedingungsweise etwas Nothwendiges einschließen. Der Glanz des Lichtes in dem Gemach, wo ich schreibe, ist

*) El blanco del conocimiento.

an sich eine particuläre und zufällige Thatsache und die Wissenschaft als solche kann sich mit ihm nicht beschäftigen, wenn sie nicht die Bewegung des Lichtes geometrischen Gesetzen, d. h. nothwendigen Wahrheiten unterwirft.

Das Ich also an sich, als Subjekt, ist kein Ausgangspunkt für die Wissenschaft, wenn es auch ein Stützpunkt für sie ist. Das Individuelle dient nicht für das Universelle, das Zufällige nicht für das Nothwendige. Die Wissenschaft des Individuums A würde sicherlich nicht existiren, wenn das Individuum A nicht existirte; aber diese Wissenschaft, welche des individuellen Ich bedarf, ist nicht die Wissenschaft im eigentlichen Sinne, sondern die Verbindung von individuellen Akten, durch welche das Individuum die Wissenschaft erfaßt. Aber das Erfaßte selbst ist dies nicht; das Erfaßte ist allen Intelligenzen gemein, bedarf nicht dieses oder jenes Individuums; das Capital von Wahrheiten, das die Wissenschaft constituirt, ist nicht aus jener Verbindung von individuellen Akten, zufälligen Thatsachen entstanden, die wie unmerkliche Tropfen in dem Ocean der Intelligenzen sich verlieren.

Wie will man also die Wissenschaft auf das bloße subjektive Ich gründen? Wie will man aus diesem Ich das Objekt sich ausbrüten lassen? Die Thatsache des Bewußtseins steht in keiner anderen Beziehung zur Wissenschaft, als daß sie Thatsachen darbietet, auf welche die objektiven, allgemeinen, nothwendigen, von jeder endlichen Individualität unabhängigen Prinzipe angewendet werden können, welche das Erbtheil der menschlichen Vernunft bilden, die aber die Existenz keines Menschen nöthig haben.

73. Man analysire die Thatsachen des Bewußtseins soviel man will; niemals wird man in ihnen eine finden, die das wissenschaftliche Licht erzeugen könnte. Der Akt des Bewußtseins ist entweder eine direkte oder eine reflexe Perzeption. Ist sie direkt, so ist ihr Werth nicht subjektiv, sondern objektiv; nicht der Akt ist es, der die Erkenntniß begründet, sondern die erkannte Wahrheit, nicht das Subjekt, sondern das Objekt,

nicht das Ich, sondern dasjenige, was vom Ich gesehen wird. Ist der Akt reflex, so setzt er einen anderen früheren voraus, das Objekt der Reflexion; nicht jener also ist der primitive, sondern dieser.

Auch die Combination des direkten Aktes mit dem reflexen dient für die Wissenschaft nur insofern, als sie den nothwendigen, objektiven, vom Ich unabhängigen Wahrheiten unterworfen wird. Was ist ein Akt, individuell betrachtet? Ein inneres Phänomen. Und was lehrt uns dieses Phänomen, getrennt von den objektiven Wahrheiten? Nichts. Das Phänomen stellt in der Wissenschaft etwas dar, insofern es unter den allgemeinen Ideen des Seins, der Ursache, der Wirkung, des Prinzipes oder des Produktes der Aktivität, der Modification, seiner Beziehungen zum Subjekt, welches das Substrat anderer ähnlicher Akte ist, betrachtet wird, d. h. wenn es betrachtet wird als ein einzelner Fall, der unter den allgemeinen Ideen begriffen ist, als ein zufälliges Phänomen, das mit Hülfe der nothwendigen Wahrheiten bestimmt werden kann, als eine Erfahrungsthatsache, auf welche eine Theorie angewendet wird.

Der reflexe Akt ist nichts weiter, als die Erkenntniß einer Erkenntniß, einer Empfindung oder irgend eines inneren Phänomens; jede Reflexion über das Bewußtsein setzt also einen vorhergegangenen direkten Akt voraus. Dieser direkte Akt hat das Ich nicht zum Objekt; die Erkenntniß hat also nicht zum Fundamental-Prinzip das Ich, sondern dieses ist nur eine nothwendige Bedingung (da es keinen Gedanken ohne denkendes Subjekt geben kann), nicht aber erkanntes Objekt.

74. Diese Betrachtungen zerstören von Grund aus das System des Fichte und aller Anderen, die das menschliche Ich zum Ausgangspunkt für die Wissenschaften machen. Das Ich an sich bietet sich uns nicht dar; was wir von ihm erkennen, erfahren wir durch seine Akte, und hierin theilt es die Eigenschaft der übrigen Objekte, daß sie nicht unmittelbar ihre

Wesenheit uns darbieten, sondern dasjenige, was von ihr ausgeht, durch die Aktivität, mit der sie auf uns wirken.

Auf diese Weise erheben wir uns durch Ratiocinium zur Erkenntniß der Dinge selbst, geleitet von den objektiven und nothwendigen Wahrheiten, welche das Gesetz unseres Geistes, der Typus der Beziehungen der Wesen zu einander und deßhalb eine sichere Regel, um über sie zu urtheilen, sind. Was wissen wir von unserem Geiste? Daß er einfach ist. Und wie wissen wir das? Weil er denkt; das Zusammengesetzte, das Vielfältige kann nicht denken. Auf diese Weise erkennen wir das Ich. Das Bewußtsein offenbart uns seine denkende Aktivität; dies ist die Materie, welche die Thatsache darbietet. Nun aber kommt das Prinzip, die objektive Wahrheit, und erleuchtet die Thatsache, zeigt die Repugnanz zwischen dem Gedanken und der Zusammensetzung, die nothwendige Verknüpfung zwischen der Einfachheit und dem Bewußtsein.

Man wird bemerken, daß dieses Ratiocinium nicht bloß auf das Ich, sondern auf jedes Wesen, das denkt, sich bezieht; wir dehnen daher denselben Beweis auf alle aus; das Ich also, welches ihn anwendet, erzeugt nicht diese Wahrheit, sondern erkennt sie nur und erkennt sich selbst als einen particulären Fall, der in der allgemeinen Regel mitbegriffen ist.

75. Zu behaupten, aus dem subjektiven Ich entstehe die Wahrheit, heißt von vornherein das Ich als absolutes, unendliches Wesen, den Ursprung aller Wahrheiten, die Vernunft aller Wesen voraussetzen; was ebensoviel ist, als damit anzufangen, den Geist des Menschen zu vergöttlichen. Und da auf diese Vergöttlichung das eine Individuum ebensoviel Recht wie das andere hat, so wäre die Zulassung derselben die Aufstellung des rationellen Pantheismus, der, wie wir später sehen werden, sich wenig unterscheidet vom absoluten Pantheismus.

Wenn man voraussetzt, daß die individuellen Vernunften nichts weiter als Phänomene der Einen, absoluten Vernunft sind, daß mithin dasjenige, was wir Geister nennen, nicht wahre

Substanzen, sondern bloße Modificationen eines einzigen Geistes sind, und das particuläre Bewußtsein bloße Erscheinung des allgemeinen Bewußtseins, so begreift sich, warum man in dem Ich die Quelle aller Wahrheit sucht und das eigene Bewußtsein wie eine Art von Orakel befrägt, durch welches das allgemeine Bewußtsein spricht. Allein der Knoten liegt darin, daß die Annahme eine willkührliche ist, und daß man, während es sich darum handelt, den Grund aller Wahrheiten zu suchen, damit anfängt, die unbegreiflichste und widersprechendste aller Behauptungen aufzustellen. Wer ist im Stande, uns zu überreden, daß das Bewußtsein jedes Einzelnen von uns nichts weiter als Modification eines Dritten ist? Wer wird uns glauben machen, daß dasjenige, was wir das Ich nennen, allen Menschen, allen intelligenten Wesen gemeinschaftlich ist, und daß nicht mehr Unterschied vorhanden, als der von Modificationen eines absoluten Wesens? Warum hat dieses absolute Wesen nicht Bewußtsein aller der einzelnen Bewußtsein, die es umfaßt? Warum kennt es dasjenige nicht, was es in sich schließt, wodurch es modificirt wird? Warum hält man es für vielfach, wenn es eins ist? Wo liegt das Band solcher Multiplizität? Die besonderen Bewußtsein hätten ihre Einheit, ihr Band alles dessen, was ihnen begegnet, obgleich sie nur Modificationen sind, und dieses Band, diese Einheit, fehlte der Substanz selbst, welche sie modificiren?

76. Wie dem auch sei, selbst durch die Voraussetzung des Pantheismus kommen die Freunde der Ich-Philosophie in ihren Ansprüchen nicht weiter. Durch ihren Pantheismus legitimiren sie, so zu sagen, ihren Anspruch, gewinnen aber nichtsdestoweniger dasjenige nicht, was sie beanspruchen. Sie nennen sich selbst Götter; und so erhalten sie Grund, zu sagen, die Quelle der Wahrheit sei in ihnen vorhanden. Aber da in ihrem Bewußtsein nichts weiter als eine Erscheinung ihrer Göttlichkeit ist, eine einzige Phase des glänzenden Gestirns, so können sie in ihm nichts Anderes sehen, als das, was es ihnen darbietet, und ihre Göttlichkeit findet sich gewissen Gesetzen

unterworfen, welche es ihr unmöglich machen, das Licht zu gewähren, das die Philosophie von ihr fordert.

77. Wenn wir unser Bewußtsein über die nothwendigen Wahrheiten befragen, so werden wir bemerken, daß es dieselben, weit entfernt, sie zu begründen oder zu erzeugen, erkennt und bekennt, unabhängig von sich selbst. Denken wir an den Satz: „Es ist unmöglich, daß eine Sache zu gleicher Zeit sei und nicht sei," und fragen wir, ob die Wahrheit desselben aus unserem Gedanken entsteht, so wird uns sofort das Bewußtsein selbst antworten: Nein. Bevor mein Bewußtsein existirte, war der Satz wahr, und wenn es jetzt nicht existirte, wäre er ebenfalls wahr; wenn ich an ihn nicht denke, ist er ebenfalls wahr; das Ich ist weiter nichts als ein Auge, das die Sonne betrachtet, das aber für die Existenz der Sonne nicht nothwendig ist.

78. Noch auf einem anderen Wege kann die Unfruchtbarkeit jeder Philosophie bewiesen werden, welche in dem bloßen Ich den einzigen und allgemeinen Ursprung der menschlichen Erkenntnisse sucht. Jede Erkenntniß verlangt ein Objekt; die rein subjektive Erkenntniß ist undenkbar; auch wenn Identität zwischen dem Subjekt und Objekt vorausgesetzt wird, bedarf es des Dualismus von realer und gedachter Beziehung, d. h. daß das Subjekt, insofern es erkannt wird, in gewissem, wenigstens gedachten Gegensatze stehe zu demselben Subjekt, insofern es erkennt. Dies zugegeben, welches ist das Objekt in dem primitiven Akte, den man sucht? Ist es das Nicht-Ich? Dann tritt die Ich-Philosophie in das Strombett der übrigen Philosophieen ein; denn in diesem Nicht-Ich liegen die objektiven Wahrheiten. Ist es das Ich? Dann fragen wir weiter, ob es das Ich an sich oder in seinen Akten sei; ist es das Ich in seinen Akten, dann reducirt sich die Ich-Philosophie auf eine ideologische Analyse und hat nichts Charakteristisches; ist es das Ich an sich, dann sagen wir: dieses wird intuitiv erkannt und am allerwenigsten können diejenigen auf diese Intuition Anspruch machen, welche es das Absolute nennen.

Für sie ist das Ich mehr wie für alle Anderen ein finsterer Abgrund. Vergeblich neigt ihr euch über diesen Abgrund und ruft hinein, um die Wahrheit hervorzurufen; der dumpfe Ton, der zu eueren Ohren gelangt, ist das Echo euerer eignen Stimme, sind euere eignen Worte, welche euch die hohle Tiefe nur um so dumpfer und unvernehmlicher zurückgiebt.

79. Unter den Philosophen, welche in eitlen Spitzfindigkeiten sich verlieren, steht der Verfasser der „Wissenschaftslehre", Fichte, obenan, über dessen System Madame Staël mit vieler Feinheit bemerkt, daß es in Etwas dem Erwachen der Statue des Pygmalion gleiche, welche bald sich selbst, bald den Stein, auf dem sie stand, betastend, ausruft: „Ich bin es, ich bin es nicht."

Fichte beginnt seine Wissenschaftslehre damit, daß er sagt, er setzte sich vor, das absoluteste Prinzip, das absolut unbedingte Prinzip jeder menschlichen Erkenntniß zu suchen. Dies ist eine irrige Methode; es wird damit angefangen, dasjenige vorauszusetzen, was man nicht weiß, die Einheit des Prinzipes, und es steigt auch nicht die leiseste Ahnung davon auf, daß möglicher Weise in der Basis der menschlichen Erkenntniß eine wahre Multiplizität vorhanden sein könne. Ich glaube, daß eine solche nicht bloß vorhanden sein kann, sondern wirklich vorhanden ist, daß die Quellen unserer Erkenntniß mehrfache sind, die verschiedenen Gebieten angehören, und daß es nicht möglich ist, zur Einheit zu gelangen, wenn man nicht aus dem Menschen herausgeht und bis zu Gott aufsteigt. Ich wiederhole es, es ist hier eine Täuschung vorhanden, in die man nur zu allgemein verfallen ist und aus der ein vergebliches Abquälen der forschenden Geister und die Annahme extravaganter Systeme herrührt.

Wenige Philosophen dürften sich mehr angestrengt haben als Fichte, um zu diesem absoluten Prinzip zu gelangen. Und was erreichte er? Ich will es offen sagen: nichts; er wiederholt entweder das Prinzip des Descartes oder treibt ein bloßes Spiel mit den Worten. Es flößt Mitleid ein, ihn mit solcher

Anstrengung sich abmühen und so wenig erreichen zu sehen. Ich bitte den Leser, die Geduld zu haben, mir in der Prüfung der Lehre des deutschen Philosophen zu folgen, nicht in der Hoffnung, ein Licht zu gewinnen, das die Pfade der Philosophie erhellen könnte, sondern um mit Kenntniß der Sache über Lehren urtheilen zu können, die in der Welt so vielen Lärm machen.

„Wir haben," sagt Fichte, „den absolutesten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens aufzusuchen. Beweisen oder bestimmen läßt er sich nicht, wenn er absolutester Grundsatz sein soll. Er soll diejenige Thathandlung ausdrücken, die unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewußtseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewußtsein zum Grunde liegt und allein es möglich macht." (I. Theil. §. 1.)

Ohne irgend ein Fundament, ohne irgend einen Grund, ohne sich selbst die Mühe zu nehmen, anzudeuten, worauf seine Behauptung sich gründet, versichert Fichte, daß das erste Prinzip der Ausdruck eines Aktes sein müsse. Warum kann es keine objektive Wahrheit sein? Dies verdiente doch wenigstens eine Prüfung, da alle früheren Schulen, mit Einschluß der des Descartes, das erste Prinzip nicht unter die Akte, sondern unter die objektiven Wahrheiten setzen. Descartes selbst nimmt, indem er die Thatsache des Gedankens und der Existenz bezeichnet, zu einer objektiven Wahrheit seine Zuflucht: „Was denkt, existirt," oder mit anderen Worten: „Was nicht existirt, kann nicht denken."

80. Durch diese Bemerkung habe ich einen der Grundfehler der Lehre des Fichte und anderer deutscher Philosophen bezeichnet, welche der subjektiven Philosophie (oder der des Subjektes) eine Bedeutung beilegen, die sie nicht verdient. Sie klagen die Andern an, mit zu großer Leichtigkeit den Übergang vom Subjekt zum Objekt zu machen, und vergessen, daß sie selbst unterdessen vom objektiven Gedanken zum reinen Subjekt übergehen, ohne irgend einen Grund oder eine Berechtigung, die

sie dazu autorisirt. Um auf die citirte Stelle von Fichte zurückzukommen: was ist das für ein Akt, der „unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewußtseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann"?

Das gesuchte Prinzip ist doch, weil es absolut ist, nicht davon ausgenommen, erkannt zu sein; denn wenn wir es nicht erkennen, so können wir offenbar nicht behaupten, daß er absolut ist, und wenn es „unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewußtseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann", so kann es nicht erkannt werden. Der Mensch erkennt dasjenige nicht, was ihm in seinem Bewußtsein nicht vorkommt.

Das absolute Prinzip, in dem alles Bewußtsein ruht und das es möglich macht, gehört entweder zum Bewußtsein oder nicht. Im ersteren Falle ist es allen Schwierigkeiten unterworfen, denen die übrigen Akte des Bewußtseins unterliegen; im letzteren kann es nicht Objekt der Beobachtung sein und folglich wissen wir von ihm nichts.

Um zum primitiven Akte zu gelangen, indem von ihm Alles getrennt wird, was nicht wesentlich zu ihm gehört, ist es nach Fichte's Geständniß nöthig, die Regeln jeder Reflexion als gültig vorauszusetzen, und von irgend einem Satze auszugehen, den man beliebig wählen kann unter denen, die uns Jeder ohne Widerrede zugiebt. „Sowie dieser Satz zugestanden wird, muß zugleich dasjenige, was wir der ganzen Wissenschaftslehre zu Grunde legen wollen, als Thathandlung zugestanden sein: und es muß aus der Reflexion sich ergeben, daß es als solche, zugleich mit jenem Satze, zugestanden sei. Irgend eine Thatsache des empirischen Bewußtseins wird aufgestellt; und es wird eine empirische Bestimmung nach der anderen von ihr abgesondert, so lange, bis dasjenige, was sich schlechthin selbst nicht wegdenken und wovon sich weiter nichts absondern läßt, rein zurückbleibt." (Ebendas.)

Aus diesen Worten geht hervor, daß der deutsche Philosoph sich vorsetzt, sich zu einem Akte des reinen Bewußtseins zu erheben ohne irgend eine Bestimmung. Dies ist aber

unmöglich. Entweder nimmt Fichte den Akt („die Thathandlung") in einem sehr weiten Sinne, indem er darunter das Substrat jeder Erkenntniß versteht, und in diesem Falle drückt er dadurch nichts anderes als die Idee der Substanz aus; oder er spricht von einem wirklichen Akte, d. h. von irgend einer Ausübung dieser Aktivität, dieser Spontaneität, die wir in uns selbst fühlen, und in dieser Auffassung kann der Akt des Bewußtseins nicht frei von jeder Bestimmung sein, wenn nicht seine Individualität und seine Existenz vernichtet werden soll. Man denkt nicht, ohne etwas zu denken; man reflektirt nicht über innere Akte, ohne daß die Reflexion sich auf etwas fixirte. Bei jedem Akte des Bewußtseins ist Bestimmung vorhanden; ein ganz reiner Akt, der von Allem abstrahirt, der gänzlich unbestimmt ist, ist unmöglich, absolut unmöglich, sowohl subjektiv, weil der Akt des Bewußtseins, auch im Subjekt betrachtet, eine Bestimmung verlangt, als auch objektiv, weil ein solcher Akt als individueller, und daher als existirender undenkbar ist, da er nichts Bestimmtes dem Geist darbietet.

81. Der unbestimmte Akt des Fichte ist nichts weiter als die Idee des Aktes im Allgemeinen. Der deutsche Philosoph glaubte eine große Entdeckung gemacht zu haben, während er im Grunde nichts Anderes sich dachte als das Prinzip der Akte, d. h. die Idee der Substanz, bezogen auf jenes aktive Wesen, dessen Existenz uns das eigene Bewußtsein bezeugt.

Wenn ich offen aussprechen soll, was ich denke, so möchte ich sagen, daß meiner Meinung nach Fichte durch die ganze Grübelei seiner Analyse die Philosophie um keinen Schritt weiter gebracht hat in der Entdeckung des ersten Prinzipes. Aus dem bisher Gesagten ist klar, daß man ihm jedes weitere Fortschreiten in seinen Schlüssen unmöglich machen kann, wenn man Rechenschaft von ihm von den willkührlichen Voraussetzungen fordert, die er bereits auf der ersten Seite seines Buches macht. Gleichwohl will ich, um mit aller Ehrlichkeit zu Werke zu gehen, seine weiteren Ideen hier nicht im Auszuge geben, sondern ihn selbst reden lassen.

„Den Satz: A ist A (soviel als A = A, denn das ist die Bedeutung der logischen Copula) giebt Jeder zu; und zwar ohne sich im Geringsten darüber zu bedenken: man erkennt ihn für völlig gewiß und ausgemacht. Wenn aber Jemand einen Beweis desselben fordern sollte, so würde mau sich auf einen solchen Beweis gar nicht einlassen, sondern behaupten, jener Satz sei schlechthin, d. h. ohne allen weiteren Grund, gewiß: und indem man dieses, ohne Zweifel mit allgemeiner Beistimmung, thut, schreibt man sich das Vermögen zu, etwas schlechthin zu setzen."

„Man setzt durch die Behauptung, daß obiger Satz an sich gewiß sei, nicht, daß A sei. Der Satz A ist A ist gar nicht gleichgeltend dem: A ist, oder: es ist ein A. (Sein, ohne Prädikat gesetzt, drückt etwas ganz anderes aus, als Sein mit einem Prädikate, worüber weiter unten.) Man nehme an, A bedeute einen in zwei gerade Linien eingeschlossenen Raum, so bleibt jener Satz immer richtig; obgleich der Satz: A ist, offenbar falsch wäre. Sondern man setzt: wenn A sei, so sei A. Mithin ist davon, ob überhaupt A sei oder nicht, gar nicht die Frage. Es ist nicht die Frage vom Gehalte des Satzes, sondern bloß von seiner Form, nicht von dem, wovon man etwas weiß, sondern von dem, was man weiß, von irgend einem Gegenstande, welcher es auch sein möge."

„Mithin wird durch die Behauptung, daß der obige Satz schlechthin gewiß sei, das festgesetzt, daß zwischen jenem Wenn und diesem So ein nothwendiger Zusammenhang sei; und der nothwendige Zusammenhang zwischen beiden ist es, der schlechthin und ohne Grund gesetzt wird. Ich nenne diesen nothwendigen Zusammenhang vorläufig = X."

Dieser ganze Apparat von Analyse bedeutet nichts weiter, als was jeder Schüler der Logik weiß, d. h. daß in jedem Satze die Copula, oder das Verbum sein nicht die Existenz des Subjektes, sondern seine Beziehung zum Prädikat anzeigt; um uns eine so einfache Sache zu sagen, waren nicht so viele Worte nöthig und so affektirte Anstrengungen des Verstandes,

um so weniger, da es sich um einen identischen Satz handelt. Doch hören wir noch weiter mit Geduld den deutschen Philosophen.

„In Rücksicht auf A selbst aber, ob es sei oder nicht, ist dadurch noch nichts gesetzt. Es entsteht also die Frage, unter welcher Bedingung ist denn A?"

„X wenigstens ist im Ich und durch das Ich gesetzt — denn das Ich ist es, welches im obigen Satze urtheilt und zwar nach X, als einem Gesetze, urtheilt; welches mithin dem Ich gegeben, und da es schlechthin und ohne allen weiteren Grund aufgestellt wird, dem Ich durch das Ich selbst gegeben sein muß."

82. Worauf reduzirt sich diese Algebra? In gewöhnliche Sprache übersetzt, würde sie so lauten: In den identischen oder gleichlautenden Sätzen ist eine Beziehung vorhanden; der Geist erkennt sie, er urtheilt und schließt über das Übrige mit Beobachtung dieser Beziehung. Diese Beziehung ist unserem Geiste gegeben; bei den identischen Sätzen bedürfen wir keines Beweises, um unsere Zustimmung zu geben. Alles das ist sehr wahr, sehr klar, sehr einfach; wenn aber Fichte hinzusetzt, daß diese Beziehung dem Ich gegeben sein müsse durch das Ich selbst, so behauptet er etwas, was er nicht weiß und nicht wissen kann. Wer hat ihm gesagt, daß die objektiven Wahrheiten uns durch uns selbst kommen? So leichtsinnig, durch einen bloßen Federstrich löst er eine der Hauptfragen der Philosophie, die Frage über den Ursprung der Wahrheit? Hat er uns etwa das Ich definirt? Hat er uns irgend eine Idee von ihm gegeben? Seine Worte haben entweder keinen Sinn, oder sie bedeuten Folgendes: Ich urtheile nach einer Beziehung; dieses Urtheil gehört mir; diese Beziehung als erkannte, abgesehen von ihrer realen Existenz, ist in mir; was Alles auf dasselbe herauskommt, was weit klarer und natürlicher Descartes ausgesprochen: „Ich denke, also bin ich."

83. Wenn man aufmerksam die Worte Fichte's erwägt, so sieht man ganz klar, daß er über das von dem französischen

Philosophen bereits Gesagte durchaus nicht hinauskommt. „Ob und wie A überhaupt gesetzt sei, wissen wir nicht; aber da X einen Zusammenhang zwischen einem unbekannten Setzen des A und einem, unter der Bedingung jenes Setzens, absoluten Setzen desselben A bezeichnen soll, so ist, wenigstens insofern jener Zusammenhang gesetzt wird, A in dem Ich und durch das Ich gesetzt, so wie X. — X ist nur in Beziehung auf ein A möglich; nun ist X im Ich wirklich gesetzt: mithin muß auch A im Ich gesetzt sein, insofern X darauf bezogen wird." Welch' verworrene und mysteriöse Sprache, um uns sehr gewöhnliche Dinge zu sagen. Wie groß erscheint Descartes neben Fichte! Beide beginnen ihre Philosophie mit der Thatsache des Bewußtseins, welche die Existenz offenbart. Der eine drückt das, was er denkt, mit Klarheit, Einfachheit, in einer Sprache aus, die alle Welt versteht und verstehen muß; der andere, um sich den Anschein eines Erfinders zu geben und sich nicht als Schüler eines Anderen zu zeigen, hüllt sich in eine geheimnißvolle Wolke und verkündet, von Finsterniß umgeben, mit hohler Stimme seine Orakel. Descartes sagt: „Ich denke, daran kann ich nicht zweifeln; dies ist eine Thatsache, die mein inneres Bewußtsein mir bezeugt; Niemand kann denken, ohne zu existiren; ich existire also." Dies ist klar, einfach, offen, läßt einen wahren Philosophen, einen Mann ohne Ziererei und Ansprüche erkennen. Der Andere sagt: „Man gebe mir irgend einen Satz zu, z. B. A ist A;" erklärt dann, daß in den Sätzen das Verbum s e i n nicht die absolute Existenz des Subjektes bezeichnet, sondern seine Beziehung zum Prädikat, Alles mit einem Apparat von Gelehrsamkeit, der durch seine Form ermüdet und durch seine Nutzlosigkeit lächerlich wird, und zu welchem Ende? Um uns zu sagen, daß A in dem Ich ist, weil die Beziehung des Prädikates zum Subjekt, oder das X, nur in einem Wesen möglich ist, denn A bedeutet irgend ein Wesen. Vergleichen wir die beiden Syllogismen mit einander. Descartes sagt: „Nichts kann denken, ohne zu existiren, und da ich nun denke, so existire ich." Fichte sagt wörtlich Folgendes:

„X ist nur in Beziehung auf ein A möglich; nun ist X im Ich wirklich gesetzt: mithin muß auch A im X gesetzt sein.“ Welches ist hier der Unterschied im Wesen? Keiner. Und in der Form? Derselbe, der zwischen der Sprache eines schlichten und einfachen und der eines eitlen und gezierten Menschen besteht.

Ich wiederhole, daß sich die beiden Syllogismen im Wesen nicht unterscheiden. Der Obersatz des Descartes ist: „Nichts kann denken, ohne zu existiren.“ Er beweist ihn nicht und gesteht, daß er nicht bewiesen werden kann. Der Obersatz des Fichte lautet: „X ist nur in Beziehung auf ein A möglich,“ oder mit anderen Worten: Eine Beziehung eines Prädikates zu einem Subjekt, insofern sie erkannt wird, ist nur möglich in einem Wesen, welches erkennt. „Da X einen Zusammenhang zwischen einem unbekannten Setzen des A, und einem, unter der Bedingung jenes Setzens, absoluten Setzen desselben A bezeichnen soll,“ d. h. insofern es erkannt ist. Und wie beweist Fichte, daß ein relatives Setzen ein absolutes Setzen voraussetzt, d. h. ein Subjekt, in dem es gesetzt wird? Ebenso wie Descartes; er verzichtet auf diesen Beweis. Es giebt kein relatives A, wenn es kein absolutes giebt; nichts kann denken, ohne zu existiren; dies ist klar und evident, und weder Descartes noch Fichte gehen weiter.

Der Untersatz des Descartes ist: Ich denke. Den Beweis für diesen Untersatz giebt der Philosoph nicht; er bezieht sich auf das innere Bewußtsein und gesteht, daß man darüber nicht hinausgehen könne. Der Untersatz des Fichte ist folgender: „X ist im Ich wirklich gesetzt,“ was ebensoviel heißt als: die Beziehung des Prädikates zum Subjekt ist durch das Ich wirklich erkannt; und da der Satz, wie Fichte sagt, willkührlich gewählt werden kann und jeder beliebige brauchbar ist, so heißt behaupten, die Beziehung des Prädikates zum Subjekte sei durch das Ich erkannt, ebensoviel als sagen, irgend eine (beliebige) Beziehung sei durch das Ich erkannt, was mit deutlicheren Worten ausgedrückt lautet: Ich denke.

84. Und man beachte wohl, wenn hier irgend ein Unterschied vorhanden, so ist der Vortheil offenbar auf Seite des Franzosen. Descartes versteht unter Gedanken jedes innere Phänomen, von dem wir Bewußtsein haben. Um diese Thatsache zu bezeichnen, braucht man nicht Sätze zu analysiren und den Geist zu verwirren, wo vor Allem Klarheit und Präzision nothwendig ist. Um zu derselben Thatsache zu gelangen, macht Fichte weite Umschweife, während Descartes sie mit dem Finger bezeichnet und sagt: Hier ist sie. Das Erstere ist der Charakter des Sophisten, das Letztere der des Genies. Diese Formen des deutschen Philosophen, obgleich wenig geeignet, die Wissenschaft zu erhellen, würden keinen anderen Übelstand mit sich bringen als Ermüdung des Autors und des Lesers, wenn sie auf dasjenige beschränkt blieben, was wir bisher gesehen haben, aber, unglücklicher Weise! dieses geheimnißvolle Ich, das er in dem Vorhof seiner Wissenschaft uns zeigt und das in den Augen der gesunden Vernunft nichts Anderes sein kann, als was es für Descartes war, d. h. der menschliche Geist, der seine Existenz durch seinen eigenen Gedanken erkennt, erweitert sich in den Händen des Fichte wie ein gigantischer Schatten, der bei einem Punkte anfängt, um dann sein Haupt in den Wolken und seine Füße im Abgrunde zu verbergen. Dieses Ich, das absolute Subjekt, ist ihm sofort ein Wesen, welches existirt, bloß weil es sich selbst setzt, ein Wesen, das sich selbst erschafft und Alles verschlingt, ja Alles selbst ist, und das sich offenbart in dem menschlichen Bewußtsein als eine der unzähligen Phasen, welche der unendlichen Existenz zukommen.

Diese Andeutung genügt, um die Tendenzen des Fichte'schen Systemes zu bezeichnen. Da wir es vorläufig nur mit der Gewißheit und ihren Fundamenten zu thun haben, so wäre es nicht angemessen, hier auf dasjenige einzugehen, was ich ausführlich am entsprechenden Orte zu sagen gedenke, bei der Untersuchung über die Idee der Substanz und der Widerlegung des Pantheismus.

Dieser ist einer der großen Irrthümer der Philosophie

unserer Zeit; überall und unter allen Gesichtspunkten muß man ihn bekämpfen, und um es mit Erfolg zu thun, ihn bei seinen ersten Schritten aufhalten. Deßhalb habe ich mit Ausführlichkeit die Fundamental-Reflexion Fichte's in seiner „Wissenschaftslehre" erörtert, und sie der Wichtigkeit entkleidet, die der Philosoph ihr beilegen will, um auf sie eine transcendentale Wissenschaft zu gründen, da er sich schmeichelt, das absolut unbedingte Prinzip aller menschlichen Kenntnisse bestimmen zu können.

Anmerkung. (VII.)

Man glaube nicht, daß ich über die von den deutschen Philosophen angenommenen Formen zu streng urtheile. Bekannt ist, wie Madame Staël über sie urtheilt. Aber ich kann zu meinem Gunsten einen noch competenteren Richter anführen. Schelling selbst, eine der Coryphäen der deutschen Philosophie, sagt: „Die Deutschen hatten so lange Zeit bloß unter sich philosophirt, daß sie allmälig in Gedanken und Worten immer mehr vom allgemein (nicht bloß zur Noth in Deutschland) Verständlichen sich entfernten und der Grad dieser Entfernung zuletzt beinahe zum Maßstab philosophischer Meisterschaft wurde. Beispiele brauchen wir kaum anzuführen. Wie Familien, die vom allgemeinen Umgang sich absondernd, bloß unter sich leben, zuletzt außer anderen abstoßenden Eigenheiten auch eigene, nur ihnen verständliche Ausdrücke unter sich annehmen, so war es den Deutschen in der Philosophie ergangen, und je mehr sie nach einigen mißlungenen Versuchen, die Kantische Philosophie außer Deutschland zu verbreiten, darauf verzichteten, sich anderen Völkern verständlich zu machen, desto mehr sahen sie die Philosophie als etwas für sie allein gleichsam Daseiendes an, ohne zu bedenken, daß die ursprüngliche, wenn auch oft verfehlte, doch nie aufzugebende Absicht aller Philosophie eben auf allgemeine Verständigung gehe. Es kann daraus allerdings nicht folgen, daß Gedankenwerke wie Exercitia Styli zu beurtheilen sind; wohl aber folgt, daß eine Philosophie, deren Inhalt nicht jeder gebildeten Nation begreiflich und allen Sprachen zugänglich gemacht werden kann, schon darum allein nicht die allgemeine und wahre sein kann." (Victor Cousin über französische und deutsche Philosophie. Nebst einer Vorrede von Schelling. Stuttgart 1834. Vorrede pag. IV und V.)

Schelling schmeichelt sich, die deutsche Philosophie werde, was die Klarheit betrifft, auf den rechten Weg zurückkommen, und setzt hinzu: „Der philosophische Schriftsteller, der noch vor wenigen Jahrzehnten der einmal angenommenen Schulsprache und Form sich nicht entziehen konnte ohne Gefahr, für einen weniger wissenschaftlichen Mann gehalten zu werden, wird sich von diesem Zwange leichter befreien. Er wird die Tiefe in den Gedanken suchen, und wenigstens wird eine gänzliche Unfähigkeit und Unfertigkeit, sich auszudrücken, nicht mehr, wie man es erlebt, als ein Kennzeichen philosophischer Inspiration gelten." Ich habe zu diesen Worten Schellings nichts hinzuzufügen; ich erlaube mir nur, ihrem Autor zu bemerken: Mutato nomine de te fabula ista narratur.

VIII. Kapitel.

Die allgemeine Identität.

85. Um Einheit in die Wissenschaft zu bringen, berufen sich Einige auf die allgemeine Identität; aber auf diese Weise findet man nicht die Einheit, sondern nimmt seine Zuflucht zum Chaos.

Von vornherein ist klar, daß die allgemeine Identität, wäre sie nicht absurd, zum wenigsten eine unbegründete Hypothese sein würde. Die Einheit des Bewußtseins ausgenommen, finden wir in uns nichts, was Eins wäre; eine Vielheit von Ideen, von Wahrnehmungen, von Urtheilen, von Willensakten, von Eindrücken der verschiedensten Art; Vielheit in den Wesen, die uns umgeben, oder wenn man will, in den Erscheinungen, dies ist's, was wir erfahren rücksichtlich der äußeren Objekte. Wo ist die Einheit und Identität, wenn sie sich weder in uns noch außer uns findet?

86. Wenn man sagt, daß Alles, was sich uns darbietet, nur Phänomene seien, und daß wir die Realität, die identische und absolute Einheit, die unter ihnen sich verbirgt, nicht wahrnehmen können, so kann man mit folgendem Dilemma antworten: entweder beschränkt sich unsere Erfahrung auf die Phänomene, oder sie gelangt bis zur Natur der Sache selbst; im

ersteren Falle können wir dasjenige nicht wissen, was unter den Phänomenen sich verbirgt, und die identische und absolute Einheit wird uns mithin unbekannt sein; im letzteren Falle ist die Natur nicht Eins, sondern vielfach, denn wir finden überall die Multiplicität.

87. Es ist merkwürdig, mit welchem Leichtsinn Menschen, die in den einfachsten Dingen Skeptiker sind, sich plötzlich in Dogmatiker verwandeln, wenn sie auf einen Punkt kommen, wo die größten Motive zum Zweifel sich darbieten. Für sie ist die äußere Welt entweder ein bloßer Schein, oder ein Wesen, das in nichts demjenigen gleicht, was sich das Menschengeschlecht allgemein vorstellt; das Criterium der Evidenz, des gesunden Sinnes, und das Zeugniß der Sinne ist von keiner Bedeutung, um zur Beistimmung zu nöthigen; nur das Volk kann sich mit so schwachen Fundamenten begnügen; der Philosoph bedarf andere, stärkere. Aber sonderbar! der Philosoph selbst, der die Realität trügerischen Schein nannte, der Dunkelheit erblickt, wo das Menschengeschlecht hell sieht, er findet sich, sobald er aus der Welt des Scheines herausgeht und zu den Regionen des Absoluten gelangt, von einem geheimnißvollen Glanz erleuchtet; er hat nicht nöthig, zu erörtern, sondern durch reinste Intuition sieht er das Unbedingte, das Unendliche, das Eine, in welches alles Vielfache sich auflöst, die große Realität, die die Grundlage aller Phänomene ist, das große All, das in seinem Schooße die Verschiedenheit aller Existenzen vereinigt, das Alles umfaßt und Alles absorbirt in der vollkommensten Identität; der Blick des Philosophen haftet an jenem Heerde von Licht und Leben, sieht vor seinen Augen in unermeßlichen Wellen das Meer der Existenzen sich entrollen, und erklärt so das Verschiedene durch das Eine, das Zusammengesetzte durch das Einfache, das Endliche durch das Unendliche. Für diese Wunder hat er nicht nöthig, aus sich herauszugehen, es genügt ihm dazu, nur alles *Empirische* zu vernichten, zum reinen Akt aufzusteigen auf geheimnißvollen Pfaden, die Allen unbekannt sind, außer ihm. Dieses Ich, das sich für eine flüchtig

vorübereilende Existenz, abhängig von einer anderen höheren halten möchte, geräth in Erstaunen, sich selbst so groß zu finden; es findet in sich den Ursprung aller Dinge, oder besser, das einzige Wesen, von dem alle anderen nur phänomenale Modificationen sind; es ist das Universum selbst, das in stufenweiser Entwicklung dahin gelangt ist, Bewußtsein seiner selbst zu haben; Alles, was es außer sich betrachtet und was ihm auf den ersten Blick als verschieden erscheint, ist nichts Anderes, als es selbst, nur ein Reflex seiner selbst, der seinen Augen sich zeigt, und unter tausend Formen wie ein prächtiges Panorama sich entwickelt.

Sollten die Leser etwa glauben, ich fingirte ein System, um das Vergnügen zu haben, es zu bekämpfen, so mögen sie wissen: die Lehre, die ich so eben auseinandergesetzt, ist die Lehre des Philosophen Schelling.

88. Eine der Ursachen dieses Irrthums ist die Dunkelheit, welche das Problem der Erkenntniß darbietet. Das Erkennen ist eine immanente und zu gleicher Zeit auf ein äußeres Objekt sich beziehende Thätigkeit, mit Ausnahme der Fälle, wo das intelligente Wesen sich selbst in einem reflexiven Akt zum Objekt nimmt. Um irgend eine Wahrheit zu erkennen, geht der Geist nicht aus sich selbst heraus, seine Thätigkeit übt sich nicht außerhalb seiner selbst aus; das innerste Bewußtsein sagt ihm, daß er in sich bleibt und daß seine Aktivität sich in ihm entwickelt.

Diese immanente Thätigkeit erstreckt sich auf die in Ort und Zeit entferntesten und von Natur verschiedensten Objekte. Wie kann sich der Geist mit ihnen in Contact bringen? Wie kann man erklären, daß die Wirklichkeit und die Vorstellung conform sind? Ohne diese letztere giebt es keine Erkenntniß; ohne Conformität giebt es keine Wahrheit, die Erkenntniß ist eine reine Illusion, der nichts entspricht, und der menschliche Geist der beständige Spielball eitlen Scheines.

Es kann nicht geläugnet werden, daß in diesem Problem sehr große Schwierigkeiten liegen, die vielleicht für die Wissen-

schaft des Menschen, so lange er auf Erden lebt, unübersteiglich sind. Alle ideologischen und psychologischen Fragen, welche die ausgezeichnetsten Metaphysiker beschäftigt haben, finden hier Anwendung. Da es nicht meine Absicht ist, hier in Erörterungen einzugehen, die an einen anderen Ort gehören, so werde ich mich in Betreff der Frage über die Gewißheit und ihr Fundamentalprinzip, die ich behandele, auf den bereits angedeuteten Gesichtspunkt beschränken.

89. Daß die Vorstellung existirt, ist eine durch den inneren Sinn bezeugte Thatsache; ohne dieselbe ist kein Gedanke möglich; die Behauptung: Ich denke, ist, wenn auch nicht der Ursprung aller Philosophie, so doch ihre unerläßliche Bedingung.

90. Woher kommt die Vorstellung? Wie erklärt sich's, daß ein Wesen in eine solche Communication mit den anderen sich setzt, und zwar nicht durch eine transitive, sondern eine immanente Thätigkeit? Wie erklärt sich die Conformität zwischen der Vorstellung und den Objekten? Deutet nicht dieses Geheimniß an, daß im Grunde aller Dinge Einheit, Identität vorhanden, daß das Wesen, welches erkennt, das erkannte Wesen selbst ist, das sich selbst unter bestimmter Form erscheint und daß Alles, was wir Realitäten nennen, nichts weiter ist als Phänomene eines und desselben, stets identischen, unendlich thätigen Wesens, das seine Kräfte in verschiedener Weise entwickelt und durch seine Entwicklung dasjenige bildet, was wir Universum nennen? Nein; so ist es nicht, so kann es nicht sein; dies ist ein Absurdum, das auch die ausschweifendste Vernunft nicht zu begreifen vermag; ein ebenso verzweifeltes als ohnmächtiges Mittel, um ein Geheimniß, wenn man es so nennen will, zu erklären, das aber tausendmal weniger dunkel ist, als das System, durch das man es aufzuhellen vorgiebt.

91. Die allgemeine Identität erklärt nichts, sondern verwirrt vielmehr Alles; sie verscheucht nicht die Schwierigkeit, sondern vermehrt sie und macht sie unlösbar. Allerdings ist es nicht leicht, Rechenschaft von der Art und Weise zu geben, wie sich dem Geist die Vorstellung von Dingen darbietet, die

von ihm selbst verschieden sind; aber ebenso schwierig ist es, zu erklären, wie der Geist von sich selbst eine Vorstellung haben kann. Wenn Einheit, wenn vollkommene Identität zwischen Subjekt und Objekt vorhanden ist, wie kommt es, daß beide als verschiedene Dinge sich uns darbieten? Wie entsteht aus der Einheit dieser Dualismus, aus der Identität diese Verschiedenheit?

Es ist eine durch die Erfahrung bestättigte Thatsache, und zwar nicht durch die Erfahrung der äußeren Objekte, sondern durch die des innersten Bewußtseins, durch die innerste Tiefe unserer Seele, daß bei jeder Erkenntniß Subjekt und Objekt, Vorstellung und vorgestellte Sache, vorhanden; ohne diesen Unterschied ist die Erkenntniß nicht möglich. Auch wenn wir durch eine Anstrengung der Reflexion uns selbst zum Objekte nehmen, zeigt sich dieser Dualismus; wenn er nicht existirt, so fingiren wir ihn; denn ohne diese Fiktion kommen wir nicht zum Denken.

92. Wenn man übrigens genau die Sache prüft, so findet sich auch bei der innersten und concentrirtesten Reflexion der Dualismus nicht bloß in der Fiktion, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, sondern in Wirklichkeit. Wenn die Intelligenz sich auf sich selbst richtet, so sieht sie ihre eigene Wesenheit nicht, denn die direkte Intuition ihrer selbst ist ihr nicht gestattet; was sie sieht, sind ihre Akte, und diese nimmt sie zum Objekt. Dies vorausgeschickt, sagen wir: der reflexe Akt ist durchaus nicht der Akt selbst, über den reflektirt wird; wenn ich denke, daß ich denke, so ist das erste Denken verschieden vom zweiten, so verschieden, daß das eine auf das andere folgt, da das reflexe Denken nicht existiren kann, ohne daß vorher das Denken existirt hätte, über welches reflektirt wird.

93. Eine gründliche Analyse der Reflexion bestättigt das Gesagte. Ist es möglich, zu reflektiren ohne Objekt, über das reflektirt wird? Offenbar nicht. Welches ist dieses Objekt im vorliegenden Falle? Der eigene Gedanke. Also mußte dieser Gedanke vor der Reflexion existiren. Wenn man annimmt, es

sei nicht nothwendig, daß die Gedanken in verschiedenen Zeitmomenten aufeinander folgen, und die Abhängigkeit bliebe auch bei der Gleichzeitigkeit bestehen, so bleibt nichtsdestoweniger unser Argument in Kraft. Angenommen (aber nicht zugegeben), daß die Gleichzeitigkeit möglich, so ist wenigstens die Abhängigkeit nicht möglich, wenn kein Unterschied vorhanden. Die Abhängigkeit ist eine Beziehung; die Beziehung setzt Gegensatz der Extreme voraus; dieser Gegensatz aber involvirt den Unterschied.

94. Daß diese Akte verschieden sind, auch wenn sie gleichzeitig gedacht werden, kann noch auf andere Weise bewiesen werden. Einer derselben, der nämlich, über den reflektirt wird, kann ohne den anderen, reflexen, existiren. Man denkt beständig, ohne daß man nöthig hätte, zu denken, daß man denkt, und bei jeder beliebigen Reflexion kann dies der Fall sein, sei es, daß sie nur aus der Absicht entsteht, um mit dem gedachten Akte sich zu beschäftigen, sei es, daß sie verschwindet und nur den direkten Akt zurückläßt. Diese Akte sind also nicht bloß verschieden, sondern auch trennbar; der Dualismus von Subjekt und Objekt existirt also nicht bloß rücksichtlich der äußeren Welt, sondern auch in dem innersten Grunde unserer Seele.

95. Man darf nicht einwenden, die Reflexion habe nicht einen bestimmten Akt zum Objekt, sondern den Gedanken im Allgemeinen. Dies ist in vielen Fällen falsch; denn wir denken nicht bloß, daß wir denken, sondern auch, daß wir einen bestimmten Gedanken haben. Überdies, wenn auch die Reflexion zuweilen den Gedanken im Allgemeinen zum Objekt hat, so verschwindet auch dann der Dualismus nicht. Der subjektive Akt ist in diesem Falle ein individueller Akt, der in einem bestimmten Zeitmoment existirt, und sein Objekt ist der Gedanke im Allgemeinen, d. h. eine Idee, die jeden Gedanken umfaßt, die eine Art von dunkler Erinnerung aller vergangenen Akte oder dessen, was man Aktivität, intellektuelle Kraft nennt, involvirt. Der Dualismus existirt also und springt noch evidenter in die Augen, als wenn das Objekt ein bestimmter Gedanke ist. In dem einen Falle liegen wenigstens zwei individuelle

Akte zur Vergleichung vor; in dem anderen jedoch ist ein individueller Akt mit einer abstrakten Idee zu vergleichen, etwas, was in einem Zeitpunkte existirt, mit einer Idee, die entweder von jeder Zeit absieht, oder in unbestimmter Weise die ganze Vergangenheit umfaßt, von der Zeit an, wo das Bewußtsein des Wesens, welches reflektirt, anfing.

96. Diese Gründe haben noch weit mehr Kraft, wenn sie gegen Philosophen gerichtet werden, die das Wesen des Geistes nicht in die Denkkraft, sondern in den Gedanken selbst setzen, die dem Ich nicht mehr Existenz zusprechen, als die aus seiner eigenen Erkenntniß entsteht, indem sie behaupten, es existire nur, weil es sich selbst setze, indem es sich erkenne, und es existire nur, insofern es sich setze, d. h. insofern es sich erkenne. Bei diesem System existirt Dualismus oder besser Pluralität nicht bloß in den Akten, sondern auch in dem Ich selbst; denn dieses Ich ist ein Akt und die Akte folgen auf einander wie eine Reihe von Strömungen, die bis in's Unendliche sich entwickeln. Weit entfernt also, die absolute Einheit, oder die Identität zwischen Subjekt und Objekt zu retten, nimmt man Pluralität und Multiplicität im Subjekt selbst an, und die Einheit des Bewußtseins selbst, in Gefahr, durch die philosophischen Spitzfindigkeiten vernichtet zu werden, muß sich flüchten in den Schatten der unbesiegbaren Natur.

97. Unzweifelhaft steht mithin fest, daß in uns ein primitiver Dualismus von Subjekt und Objekt vorhanden; ohne diesen läßt sich der Gedanke nicht begreifen, und die Vorstellung selbst ist ein Wort ohne Sinn, wenn man nicht auf eine oder die andere Weise in den Geheimnissen der Intelligenz real verschiedene Dinge zugiebt. Man erlaube mir die Bemerkung, daß wir einen erhabenen Typus dieses Unterschiedes in dem hochheiligen Geheimniß der Dreieinigkeit finden, dem Fundamentaldogma unserer heiligen Religion, das mit undurchdringlichem Schleier bedeckt ist, aber gleichwohl Ströme von Licht entsendet, um die tiefsten philosophischen Fragen zu erhellen. Dieses Geheimniß wird durch den schwachen Sterblichen nicht

erklärt, wohl aber ist es für den Menschen selbst eine erhabene Erklärung. Schon Plato bemächtigte sich der dunklen Andeutungen dieses Geheimnisses wie eines Schatzes von unermeßlichem Werth für die philosophischen Theorien, und die heiligen Väter und die Theologen haben, indem sie sich bemühten, über dasselbe einiges Licht zu verbreiten durch Gründe der Congruenz, die tiefsten Geheimnisse des menschlichen Gedankens beleuchtet.

98. Die Vertheidiger der allgemeinen Identität gewinnen übrigens, während sie einer primitiven und fundamentalen Thatsache des Bewußtseins widersprechen, nichts, um weder den Ursprung der intellektuellen Vorstellung, noch ihre Conformität mit den Objekten zu erklären. Offenbar besitzt kein Mensch die Intuition der Natur des individuellen Ich und noch weit weniger des absoluten Wesens, das jene Philosophen als Substrat alles dessen, was existirt oder erscheint, annehmen. Ohne diese Intuition wird es nicht möglich sein, a priori weder die Vorstellung der Objekte, noch die Conformität dieser mit ihr zu erklären. Die Thatsache also, auf welche man die ganze Philosophie gründen will, existirt entweder nicht, oder ist uns unbekannt. In beiden Fällen kann sie nicht dazu dienen, ein System zu begründen.

Wenn diese Thatsache existirte, so könnte sie sich unserem Geiste nicht darbieten durch das Mittel eines Ausspruches, zu dem wir durch Schlußfolgen gelangten. Sie muß vielmehr gesehen, als erkannt werden; sie muß entweder den ersten Platz oder gar keinen einnehmen. Wenn wir zu schließen anfangen, ohne auf ihr zu fußen, so stützen wir uns auf den Schein, um zur Wahrheit zu gelangen, bedienen uns der Täuschung, um die Wirklichkeit zu erreichen. Es folgt mithin in evidenter Weise aus dem System unserer Gegner, daß die Philosophie entweder anfangen muß mit der mächtigsten Intuition, die nur gedacht werden kann, oder daß es ihr unmöglich ist, auch nur einen Schritt zu machen.

99. Die Schulen unterschieden zwischen dem Prinzip

des **Seins** und dem des **Erkennens**, principium essendi et principium cognoscendi; aber dieser Unterschied hat keinen Raum in dem philosophischen System, das wir hier bekämpfen; das Sein verwechselt sich mit dem Erkennen; was existirt, existirt, weil es sich erkennt, und existirt nur, insofern es sich erkennt. Die Entwicklung der Erkenntnisse ist die Entwicklung der Existenz. Es sind nicht einmal zwei parallele Bewegungen, es ist nur eine Bewegung vorhanden; das Ich ist das Universum und das Universum ist das Ich; Alles, was existirt, ist eine Entwicklung der primitiven Thatsache, ist die Thatsache selbst, die sich entfaltet, indem sie verschiedene Formen annimmt und sich ausdehnt, wie ein unendlicher Ocean; ihr Ort ist ein Raum ohne Gränzen, ihre Dauer die Ewigkeit.

Anmerkung. (VIII.)

Die Lektüre des Schellingschen Werkes: „System des transcendentalen Idealismus," läßt keinen Zweifel übrig über seine Art zu denken in Betreff dieser Identität, die im Grunde nichts anderes ist und sein kann, als der Pantheismus; gleichwohl muß ich zur Steuer der Wahrheit bemerken, daß Schelling seine Lehre modificirt oder ihre Consequenzen gefürchtet zu haben scheint, wenn wir uns nämlich an die Andeutungen zu halten haben, die sich in seiner ersten Vorlesung zu Berlin vom 15. November 1841 finden. Hier findet sich folgende höchst beachtenswerthe Stelle: „Die Schwierigkeiten, mit denen die Philosophie zu ringen hat, sind offenbar und lassen sich nicht verheimlichen. Noch nie hat sich gegen die Philosophie eine so mächtige Reaktion von Seiten des Lebens erhoben, als in diesem Augenblick. Dies beweist, daß die Philosophie bis zu jenen Lebensfragen vorgedrungen ist, gegen die es Keinem erlaubt, ja möglich ist, gleichgültig zu sein. So lange sich die Philosophie in ihren ersten Anfängen oder auf den ersten Stufen ihres Fortschrittes befindet, kümmert sich Niemand um sie, der nicht selbst Philosophie zum Geschäft seines Lebens gemacht hat. Alle Anderen erwarten die Philosophie bei ihrem Ende, für die Welt erlangt sie erst Wichtigkeit durch ihre Resultate. Nur tiefe Unerfahrenheit indeß könnte sich einbilden, daß die Welt bereit sei, jedes Resultat, das man ihr als Ergebniß gründlicher und strenger Wissenschaft versichert oder darstellt, jedes Resultat ohne Unterschied sich auflegen zu

lassen. Wäre dem so, so müßte sie nach Umständen z. B. auch einer wesentlich unsittlichen oder selbst die Grundlagen der Sittlichkeit in sich aufhebenden Lehre sich unterwerfen. Dies erwartet aber Niemand von ihr, und es ist noch kein Philosoph erfunden worden, der ihr dies zugemuthet hätte. Sie würde sich nicht damit abweisen lassen: sie verstehe die Prinzipien nicht, nicht den künstlichen und verwickelten Gang der Beweise, sondern ohne nach diesen sich umzusehen, würde sie behaupten, daß eine Philosophie, die zu solchen Resultaten gelangt sei, auch in ihren Prinzipien nicht richtig sein könne. Was römische Sittenlehre vom Nützlichen gesagt: Nihil utile nisi quod honestum, müsse auch von dem Wahren gesagt werden. Was nun aber in Bezug auf das Sittliche Jeder zugesteht, das muß auch von allen anderen, das menschliche Leben zusammenhaltenden Überzeugungen, also vorzüglich von den religiösen gelten. Keine Philosophie, die auf sich etwas hält, wird zugestehen, daß sie in Irreligion ende. Die Philosophie befindet sich nun aber gerade in der Lage, daß sie in ihrem Resultat religiös zu sein versichert und daß man ihr dies nicht zugiebt, namentlich ihre Deduktionen christlicher Dogmen nur für Blendwerk gelten läßt. Dies sagen selbst einige ihrer, getreuen oder ungetreuen, Schüler. Wie es sich verhalten möge, ist vorerst gleichgültig; genug, daß der Verdacht erregt worden, die Meinung vorhanden ist. Das Leben behält aber am Ende immer Recht, und so droht denn zuletzt von dieser Seite der Philosophie selbst Gefahr. Schon stehen sie bereit, die gegen eine bestimmte Philosophie zu eifern vorgeben, aber im Grunde alle Philosophie meinen, und in ihrem Herzen sagen: Philosophie soll überhaupt nicht mehr sein. Auch ich bin hierbei nicht unbetheiligt, denn der erste Impuls zu dieser Philosophie, die nun so allgemein wegen ihrer religiösen Resultate übel angesehen wird, ist, wie man dafür hält, von mir ausgegangen. Wie werde nun ich mich dabei benehmen? Gewiß, ich werde keine Philosophie von Seiten ihrer letzten Ergebnisse angreifen, was ohnedies nicht leicht ein philosophischer, die ersten Begriffe zu beurtheilen fähiger Mann thun wird. Zudem ist es bekannt genug, daß ich gleich von vornherein mit den Anfängen jener Philosophie mich wenig zufrieden und nichts weniger als übereinstimmend erklärt habe........... Die geistige und moralische Welt ist in sich so zertrennt, so zur Anarchie geneigt, daß man froh sein darf, wenn, wie immer, auch nur für den Augenblick ein Vereinigungspunkt gegeben ist. Noch trauriger aber ist,

etwas zu zerstören, wenn man nichts an dessen Stelle zu setzen hat. Mach' es besser, sagt man mit Recht dem, der bloß tadelt. . . .
. . . .
. . . .
Hiermit weihe ich mich dem übernommenen Beruf, ich werde für Sie leben, für Sie arbeiten, und nicht müde werden, so lang' ein Hauch in mir ist, und so weit Derjenige es verstattet, ohne dessen Willen kein Haar von unserem Haupte fällt, geschweige denn ein tief empfundenes Wort, ein ächtes Erzeugniß unseres Innern, ein Lichtgedanke unseres nach Wahrheit und Freiheit ringenden Geistes verloren geht."

Diese Worte zeigen die ganze Verlegenheit der Stellung des deutschen Philosophen und die irreligiösen Consequenzen, die man seinen Lehren zuschreibt; es ist tröstlich, ihn hier der Wahrheit eine gewisse Huldigung darbringen zu sehen, aber betrübend, zu bemerken, wie er immer noch seine Inconsequenz rechtfertigen will.

IX. Kapitel.

Fortsetzung der Prüfung des Systems der allgemeinen Identität.

100. Diese ebenso absurden als gefährlichen Systeme, die in verschiedenen Formen und auf verschiedenen Wegen zum Pantheismus zurückkommen, schließen gleichwohl eine tiefe Wahrheit ein, welche, durch eitle Cavillationen verunstaltet, sich als ein Abgrund von Finsterniß darstellt, während sie an sich ein Strahl des hellsten Lichtes ist.

Der menschliche Geist sucht durch den Discurs ebendasselbe, wozu ihn ein intellektueller Instinkt hinleitet: die Art und Weise, die Mannichfaltigkeit auf die Einheit zurückzuführen, die unendliche Verschiedenheit der Existenzen gleichsam in Einem Punkte zusammenzufassen, von welchem alle entspringen und in dem sie zusammenlaufen. Die Vernunft erkennt, daß das Bedingte auf das Unbedingte, das Relative auf das Absolute, das Endliche auf das Unendliche, das Vielfache auf das Einfache zurückgeführt werden muß. Hierin stimmen alle Religionen und alle

philosophischen Schulen überein. Die Aussprache dieser Wahrheit gehört keiner allein an; sie findet sich in allen Ländern der Welt, in den primitiven Zeiten schon, an der Wiege der Menschheit. Eine schöne, eine erhabene Tradition, die, durch alle Generationen, durch alle Strömungen und Rückläufe der Ereignisse bewahrt, uns die Idee der Gottheit zeigt, welche den Ursprung und die Bestimmung des Universums beherrscht.

101. Ja, die von den Philosophen gesuchte Einheit ist die Gottheit selbst, ist die Gottheit, deren Ehre das Firmament verkündigt und deren erhabenes Antlitz im Innern unseres Bewußtseins mit unaussprechlichem Glanze uns erscheint. Ja, sie ist es, welche den wahren Philosophen erleuchtet und tröstet, und die den stolzen Sophisten blendet und in Verwirrung bringt; sie ist es, die der wahre Philosoph Gott nennt, die er verehrt und anbetet in dem Heiligthum seiner Seele, und die der verrückte Philosoph in sacrilegischer Profanation das Ich nennt; sie ist es, die, in ihrer Persönlichkeit, in ihrem Bewußtsein, in ihrer unendlichen Intelligenz, in ihrer vollkommensten Freiheit betrachtet, das Fundament und den Gipfel der Religion bildet; sie ist es, die, von der Welt verschieden, sie aus dem Nichts hervorgezogen, sie erhält, sie regiert, sie auf geheimnißvollen Wegen zu dem Ziele hinführt, das in ihren unwandelbaren Rathschlüssen bezeichnet ist.

102. Es giebt also Einheit in der Welt; es giebt Einheit in der Philosophie; darin stimmen Alle überein. Der Unterschied besteht nur darin, daß die Einen mit der größten Sorgfalt das Unendliche vom Endlichen, die schöpferische Kraft von dem Geschöpf, die Einheit von der Mannichfaltigkeit trennen, während sie die nothwendige Verbindung zwischen dem freien Willen des allmächtigen Agens und den endlichen Existenzen aufrecht erhalten, zwischen der Weisheit der höchsten Intelligenz und dem geordneten Gange des Universums, während die Andern, mit beweinenswerther Blindheit geschlagen, die Wirkung mit der Ursache, das Endliche mit dem Unendlichen, das Mannichfache mit dem Einen verwechseln, und im Gebiete der

Philosophie das Chaos der ersten Zeiten zurückrufen, doch in gänzlicher Zerstreuung und furchtbarer Verwirrung, ohne Hoffnung auf künftige Vereinigung und Ordnung. Die Erde dieser Philosophen ist wüst und leer; die Finsternisse liegen über dem Abgrunde; aber es schwebt kein Geist Gottes über den Gewässern, um das Chaos zu befruchten, und zu bewirken, daß aus den Schatten und dem Tode Meere von Leben und Licht entspringen.

Durch die absurden Systeme, welche die philosophische Eitelkeit erdacht hat, wird nichts erklärt; durch das System der Religion, welche zugleich das der gesunden Philosophie und der ganzen Menschheit ist, erklärt man Alles; die Welt der Intelligenzen, wie die Welt der Körper, ist für den menschlichen Geist ein Chaos von dem Augenblick an, wo er die Idee Gottes aufgiebt; sobald sie auf's Neue gesetzt wird, erscheint auch die Ordnung wieder.

103. Die zwei Haupt-Probleme: woher entsteht die intellektuelle Vorstellung? und woher ihre Conformität mit den Objekten? finden bei uns eine sehr einfache Lösung. Unser Geist, obgleich beschränkt, nimmt Theil an dem unendlichen Licht. Dieses Licht ist nicht dasjenige, welches in Gott selbst sich befindet; es ist eine Ähnlichkeit, einem Wesen mitgetheilt, das nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen ist.

Mit Hülfe dieses Lichtes erglänzen die Objekte den Augen unseres Geistes, sei es, daß jene mit diesem in Communication stehen durch Mittel, die uns unbekannt sind; sei es, daß die Vorstellung uns von Gott bei der Gegenwart der Objekte direkt gegeben wird. Die Conformität der Vorstellung mit der vorgestellten Sache ist ein Resultat der göttlichen Wahrhaftigkeit. Ein unendlich vollkommner Gott kann kein Gefallen daran finden, seine Geschöpfe zu täuschen. Dies ist die Theorie des Descartes und Malebranche, eminenter Geister, welche nicht einen Schritt im intellektuellen Gebiet thun konnten, ohne einen Blick auf den Urheber alles Lichtes zu werfen, welche keine Seite schreiben konnten, auf der nicht das Wort Gott vorkäme.

104. Wie wir weiter unten sehen werden, nahm Malebranche an, daß der Mensch Alles in Gott selbst sieht, auch in diesem Leben; aber sein System, weit entfernt das menschliche Ich mit dem unendlichen Wesen zu identificiren, unterschied beide mit der größten Sorgfalt, und fand kein anderes Mittel, das erstere zu stützen und zu erleuchten, als es dem letzteren zu nähern und mit ihm zu vereinigen. Es genügt, das unsterbliche Werk des ausgezeichneten Metaphysikers zu lesen, um sich zu überzeugen, daß sein System nicht das jener primitiven, reinsten Intuition war, welche ein von jedem Empirismus unabhängiger Akt ist, und aus dem Gebiet der Individualität herauszugehen scheint, jener Intuition der einfachen Thatsache, die der Ursprung aller Ideen und aller Thatsachen ist, und in der eines der Dogmen unserer Religion, die visio beatifica, im Gebiete der Philosophie schon auf Erden verwirklicht wäre. Dies sind unvernünftige Annahmen, welche weit entfernt waren von der Absicht und dem Systeme Malebranche's.

Anmerkung. (IX.)

In neuerer Zeit hat es nicht an solchen gefehlt, die den berühmten Malebranche zum Anhänger des Pantheismus machen wollten. Man begreift nicht, wie H. Cousin sagen konnte: „Malebranche und Spinoza sind die größten Schüler des Descartes; beide haben aus den Prinzipien ihres Meisters die Folgerungen gezogen, die in ihnen enthalten waren. Malebranche ist im strengen Wortsinn der christliche Spinoza.“ (Fragments philosophiques. Tom. II. pag. 167.) Man begreift nicht, ich wiederhole es, wie Jemand, der die Werke des ausgezeichneten Metaphysikers auch nur gelesen hat, ein solches Paradoxon aufstellen konnte. Man braucht nur einen Blick auf seine Schriften zu werfen, um in ihnen den erhabensten Spiritualismus, verbunden mit der tiefsten Ehrfurcht gegen die Dogmen unserer heiligen Religion, zu erkennen. Ich werde noch Gelegenheit haben bei der Besprechung der verschiedenen philosophischen Systeme über den Ursprung der Ideen und das Problem des Universums, den gelehrten und frommen Verfasser der „Untersuchung über die Wahrheit“ zu vertheidigen; ich wollte jedoch auch die gegenwärtige nicht vorübergehen lassen, ohne

ihm die schuldige Gerechtigkeit zu erweisen, ihn gegen jene Imputationen zu vertheidigen, die er selbst, wenn er lebte, mit Abscheu als unerträgliche Verläumdungen von sich weisen würde. Wer würde es ihm vorausgesagt haben, als er jene Seiten schrieb, auf denen sich überall Gott, der Geist, die christliche Religion, die ewige Wahrheit, die Erbsünde, und zahlreiche Texte der heiligen Schrift und des heiligen Augustin finden, daß er einst noch dem Spinoza an die Seite gesetzt werden würde, wenn auch mit dem absurden Attribut des „christlichen"? Dies ist zuweilen das traurige Schicksal der großen Männer, für die Häupter von Sekten gehalten zu werden, welche sie verabscheuten. Malebranche nannte Spinoza den „Gottlosen unserer Tage", und Cousin wagt es, Malebranche den „christlichen Spinoza" zu nennen!

X. Kapitel.

Das Problem der Vorstellung. Die Monaden des Leibnitz.

105. Das Verlangen eine reale Wahrheit zu finden, auf welche alle anderen sich gründen, ist im höchsten Grade gefährlich, wie wenig man auch dies auf den ersten Blick ahnen mag. Der Pantheismus, oder die Vergötterung des Ich, zwei Systeme, welche in ihrem Grunde auf eins hinauslaufen, sind eine Consequenz, welche nur schwer vermieden werden kann, wenn man verlangt, daß die ganze menschliche Wissenschaft aus einer Thatsache entstehe.

106. Die reale Wahrheit oder die Thatsache, welche aller Wissenschaft zur Basis dienen soll, müßte unmittelbar erkannt werden. Ohne die Unmittelbarkeit würde ihr der Charakter des Ursprunges und Fundamentes der anderen Wahrheiten fehlen; denn dann hätte das Mittel, wodurch wir sie wahrnehmen, größeres Recht auf den Titel der ersten Wahrheit. Wenn diese vermittelnde Thatsache die Ursache der anderen wäre, so wäre offenbar diese letztere nicht die erste, und wenn die vorhandene Priorität sich nicht auf das Gebiet des Seins, sondern auf das des Erkennens bezöge, so wären dieselben

Schwierigkeiten vorhanden, welche wir jetzt haben, um den Übergang des Subjektes zum Objekt, oder die Legitimität des Mittels zu erklären, das uns die primitive Thatsache wahrnehmen ließe.

Da also die Unmittelbarkeit, die innige Vereinigung der Intelligenz mit der erkannten Thatsache, nothwendig ist, so ist klar, daß, da das Ich diese Unmittelbarkeit nur für sich selbst und seine eigenen Akte besitzt, die gesuchte Thatsache das Ich selbst sein muß. Was wir unmittelbar gegenwärtig haben, das sind die Thatsachen unseres Bewußtseins; durch sie setzen wir uns in Verbindung mit dem, was von uns selbst verschieden ist. Wenn man also eine primitive Thatsache finden müßte, die der Ursprung aller anderen wäre, so wäre diese Thatsache das Ich selbst. Wenn man aber diese Schlußfolge nicht zuläßt, so muß man nothwendig die Möglichkeit für unzulässig erklären, die Thatsache zu finden, welche die Quelle der transcendentalen Wissenschaft ist. Man sieht, wie die dem Anscheine nach sehr unschuldigen philosophischen Prätensionen zu den verderblichsten Resultaten führen.

107. Es giebt jedoch hier eine Ausflucht, die zwar in der That sehr ungenügend, aber doch glänzend genug ist, um eine nähere Prüfung zu verdienen.

Es ist nicht nöthig, daß die Thatsache, welche der wissenschaftliche Ursprung aller anderen ist, auch ihr wirklicher Ursprung sei. Wenn man unterscheidet zwischen dem Prinzip des Seins und dem Prinzip der Erkenntniß, so scheinen alle Schwierigkeiten zu verschwinden. Es ist absurd, und widerstreitet geradezu dem gesunden Sinne, anzunehmen, daß das Ich der Ursprung alles dessen sei, was existirt; dies ist aber nicht der Fall, wenn man sagt, das Ich sei das repräsentative Prinzip alles dessen, was erkannt wird und erkannt werden kann. Die Vorstellung (Repräsentation) ist nicht synonym mit Causalität. Die Ideen stellen vor, verursachen aber nicht die vorgestellten Objekte. Warum sollte man also nicht annehmen können, daß eine repräsentative Thatsache alles dessen existire, was der menschliche Geist erkennen kann? Es ist gewiß, daß die Wahr-

nehmung dieser Thatsache unmittelbar sein, daß sie der Intelligenz, welche sie wahrnimmt, innerlich gegenwärtig gedacht werden muß, und deßhalb kann sie nichts Anderes als das Ich selbst sein. Dadurch wird aber dieses nicht vergöttlicht, sondern ihm nur eine repräsentative Kraft beigelegt, die ihm von einem höheren Wesen mitgetheilt sein kann. Diese Annahme macht aus dem Ich nicht eine allgemeine Ursache, sondern einen Spiegel, welcher die innere und äußere Welt reflektirt.

Diese Erklärung erinnert an das berühmte System der Monaden des Leibnitz, jenes geistreiche System, jenen erhabenen Aufflug eines der kräftigsten Geister, die jemals dem Menschengeschlecht Ehre gemacht haben. Die ganze Welt besteht aus untheilbaren Wesen, welche alle das Universum selbst, von dem sie einen Theil bilden, repräsentiren, doch mit einer ihrer respektiven Categorie angemessenen Vorstellung, und mit Rücksicht auf den Gesichtspunkt, der ihnen zukommt, je nach dem Platze, den sie einnehmen; die sich entwickeln in einer unermeßlichen Reihe, welche, anfangend mit der untersten Stufe, allmählig in fortlaufender Reihenfolge aufsteigt bis in den Schatten des Unendlichen; und auf der Spitze aller Existenzen steht die Monas, welche in sich den Grund von Allen enthält, die sie aus dem Nichts hervorgezogen, ihnen die repräsentative Kraft gegeben, sie in ihre entsprechenden Categorien vertheilt und in ihnen eine Art von Parallelismus der Perzeption, des Willens, der Aktion, der Bewegung begründet, so daß alle, ohne einander irgend etwas mitzutheilen, in vollkommener Conformität, in unaussprechlicher Harmonie, sich bewegen. Dies ist in der That groß, schön, bewundernswürdig, eine colossale Hypothese, wie sie nur das Genie eines Leibnitz erzeugen konnte.

108. Nachdem wir diesen Tribut der Bewunderung dem ausgezeichneten Autor der Monadologie gespendet, müssen wir jedoch bemerken, daß sein riesiger Gedanke eine bloße Hypothese ist, und daß alle Hülfsquellen des Talentes ihres Urhebers nicht hinreichen, sie auf irgend eine Thatsache zu gründen,

die ihr den Anschein der Wahrscheinlichkeit zu geben vermöchte. Ich will hier absehen von den großen Schwierigkeiten, welche, ohne Zweifel gegen den Willen ihres Urhebers, diese Hypothese rücksichtlich der Erklärung der Freiheit des Willens darbietet, und mich nur auf die Untersuchung der Beziehungen dieses Systems zu der Frage, welche uns beschäftigt, beschränken.

Vor Allem kann, da die Repräsentation der Monaden eine bloße Hypothese ist, sie nicht dazu dienen, irgend etwas zu erklären, wenn nicht die Philosophie sich in ein Spiel geistreicher Combinationen verwandeln soll. Das Ich ist eine Monas, d. h. eine untheilbare Einheit; dies unterliegt keinem Zweifel. Allein wenn man sagt: das Ich ist eine Monas, die das Universum repräsentirt, so ist dies eine rein willkührliche Behauptung. Bis sie nicht auf eine oder die andere Weise bewiesen wird, haben wir das Recht, uns mit ihr gar nicht weiter zu befassen.

109. Aber nehmen wir an, die repräsentative Kraft, wie Leibnitz sie versteht, existire in dem Ich, so widerlegt diese Hypothese keineswegs dasjenige, was wir gegen den primitiven Ursprung der transcendentalen Wissenschaft gesagt haben. Wenn man näher zusieht, so wird man finden, daß die Leibnitzische Hypothese wohl den Ursprung der Ideen, aber nicht ihre Verknüpfung, ihren Zusammenhang erklärt. Sie macht aus der Seele einen Spiegel, in welchem durch die Wirkung des schöpferischen Willens Alles sich darstellt (repräsentirt); sie erklärt aber nicht die Ordnung dieser Repräsentationen, noch giebt sie den Grund an, wie die einen aus den anderen entstehen, noch giebt sie ihnen irgend ein anderes Band, als die Einheit des Bewußtseins. Dieses System also liegt außerhalb unserer Frage; wir fragen nicht nach der Art und Weise, wie die Vorstellungen in der Seele existiren, noch wie sie hervortreten; sondern wir prüfen die Meinung, welche alle Wissenschaft auf eine einzige Thatsache gründen will, indem sie alle Ideen als eine Modification derselben sich entwickeln läßt. Dies hat Leibnitz nie gesagt; in seinen Werken findet sich keine Spur

eines solchen Gedankens. Überdies ist der Unterschied, der zwischen dem System des Autors der Monadologie und dem der deutschen Philosophen, die wir bekämpfen, besteht, so handgreiflich, daß er Niemandem verborgen bleiben kann.

1) Leibnitz ist so weit davon entfernt, die allgemeine Identität anzunehmen, daß er im Gegentheil eine unendliche Pluralität und Multiplizität annimmt; seine Monaden sind von einander wirklich verschiedene und unter sich unterschiedene Wesen.
2) Das ganze aus Monaden zusammengesetzte Universum ist nach Leibnitz aus einer unendlichen Monade entstanden, und zwar nicht durch Emanation, sondern durch Creation.
3) In die unendliche Monade, oder in Gott, setzt Leibnitz den zureichenden Grund von Allem.
4) Die Erkenntniß ist den Monaden frei von Gott selbst gegeben worden.
5) Diese Erkenntniß und ihr Bewußtsein gehört den Monaden individuell an, und Leibnitz hat auch nicht im Entferntesten an jenen absoluten Grund aller Dinge gedacht, der in seinen Transformationen von der Natur zum Bewußtsein sich erhebt, oder aus der Region des Bewußtseins herabsteigt und sich in die Natur verwandelt.

110. Diese so hervorspringenden Unterschiede bedürfen keines Commentars; sie beweisen mit vollster Evidenz, daß die modernen deutschen Philosophen mit dem Namen des Leibnitz sich nicht decken können, obgleich, in der That, sie dies auch gar nicht in Anspruch nehmen. Weit entfernt, Führer zu suchen, streben sie Alle nach Originalität, und dies ist eine der Hauptursachen ihrer Extravaganzen. Hegel, Schelling und Fichte wollen Alle eine neue Philosophie gründen, und Kant nährte denselben Ehrgeiz, so daß er sogar in der zweiten Auflage seiner „Critik der reinen Vernunft" große Veränderungen vornahm, um nicht für einen Nachahmer des Idealismus des Berkeley gehalten zu werden.

Anmerkung. (X.)

Ich kenne sehr wohl die Schwierigkeiten, welchen die Systeme des Leibnitz unterliegen; man muß aber wohl darauf achten, daß in dem Geiste dieses großen Mannes die Irrthümer der neueren deutschen Philosophen keinen Raum fanden. „Der letzte Grund aller Dinge," sagt er in seiner Monadologie, „liegt in einer nothwendigen Substanz, in welcher der Ursprung aller Veränderungen ist und die wir Gott nennen. Da diese Substanz der hinreichende Grund des ganzen Universums ist, so giebt es nur einen Gott, und dieser Gott genügt. Da diese höchste, einzige, allgemeine und nothwendige Substanz außer sich nichts hat, was von ihr unabhängig wäre, so muß sie der Beschränkung unfähig sein, und so viele Realitäten enthalten, als möglich sind. Hieraus folgt, daß Gott absolut vollkommen ist; denn die Vollkommenheit ist nichts Anderes, als die Größe der positiven Realität, präcis genommen, indem sie die Schranken in den Dingen läßt, welche sie besitzen. Wo es keine Schranken giebt, wie in Gott, ist die Vollkommenheit absolut unendlich. Hieraus geht hervor, daß die Creaturen ihre Vollkommenheiten von der Aktion Gottes empfangen, ihre Unvollkommenheiten aber durch ihre eigene Natur besitzen, welche der Schrankenlosigkeit unfähig ist, und hierin sich von Gott unterscheiden. Auch ist es wahr, daß in Gott nicht bloß die Quelle aller Existenzen, sondern auch der Wesenheiten vorhanden, insofern sie real sind, oder in dem, was die Möglichkeit von Realität in sich schließt."

In seiner Abhandlung über die platonische Philosophie bekämpft er die pantheistischen Tendenzen von Valentin Vegelius mit folgenden Worten: „Ich wünschte, Valentin Vegelius hätte nicht, indem er in einer besonderen Abhandlung das selige Leben durch die Umwandlung in Gott erklärt, und oft einen Tod und eine Ruhe von dieser Art lehrt, zu dem Verdachte Grund gegeben, daß er und andere Quietisten diese Meinung annähmen. Eben dahin kommt Spinoza, wenn auch auf anderem Wege; er nimmt nur eine Substanz an, welche Gott ist, die Geschöpfe sind Modificationen dieser Substanz, wie die Figuren, welche durch Bewegung in dem weichen Wachs entstehen und verschwinden. Hieraus folgt dasselbe, wie aus der Meinung des Almeric, daß nämlich die Seele nach dem Tode nicht existirt, außer in ihrem idealen Sein in Gott, wie sie dort von Ewigkeit schon existirt hat. Doch ich finde in Plato nichts, was den Glauben rechtfertigt, es sei nicht seine Meinung gewesen,

daß die Geister ihre eigene Substanz bewahren. Diese Lehre steht in den Augen aller, welche vernünftig philosophiren, fest; ja man kann sich von der gegentheiligen Meinung nicht einmal eine Vorstellung machen, wenn man sich nicht Gott und die Seele als körperliche Wesen denkt, denn sonst könnten die Seelen aus Gott nicht wie Theile hervorgehen; doch ist es absurd, sich solche Vorstellungen von Gott und der Seele zu machen." (Dissert. de phil. platonica; epist. ad Hanschium an. 1707.)

So weit war Leibnitz davon entfernt, pantheistische Tendenzen zu haben, oder den Pantheismus für eine erhabene Philosophie zu halten, daß er ihn vielmehr, wie wir gesehen haben, als das Resultat einer rohen Einbildungskraft ansah. Es ist höchst beachtenswerth, daß mithin Leibnitz, sowohl unter metaphysischem, wie historischem Gesichtspunkt, vollkommen mit dem heiligen Thomas übereinstimmt, und daß beide dieselben Ideen mit ähnlichen Worten aussprechen. Der heilige Kirchenvater wirft die Frage auf, ob die Seele aus der Substanz Gottes gebildet sei, und schreibt, indem er den Ursprung des Irrthums untersucht, Folgendes: „Respondeo dicendum, quod dicere, animam esse de substantia Dei, manifestam improbabilitatem continet. Ut enim ex dictis patet, anima humana est quandoque intelligens in potentia, et scientiam quodammodo a rebus acquirit, et habet diversas potentias quae omnia aliena sunt a Dei natura: qui est actus purus, et nihil ab alio accipiens et nullam in se diversitatem habens, ut supra probatum est. Sed hic error principium habuisse videtur ex duabus positionibus antiquorum. Primi enim, qui naturas rerum considerare inceperunt, imaginationem transcendere non valentes, nihil praeter corpora esse posuerunt. Et ideo Deum dicebant esse quoddam corpus, quod aliorum corporum indicabant esse principium. Et quia animam ponebant esse de natura illius corporis, quod dicebant esse principium, ut dicitur in primo de anima, per consequens sequebatur quod anima esset de substantia Dei. Juxta quam positionem etiam Manichaei, Deum esse quandam lucem corpoream existimantes, quandam partem illius lucis animam esse posuerunt corpori alligatam. Secundo vero processum fuit ad hoc, quod aliqui aliquid incorporeum esse apprehenderunt: non tamen a corpore separatum, sed corporis formam. Unde et Varro dixit quod Deus est anima, mundum intuitu vel motu et ratione gubernans, et August. narrat 7. de civit. Dei. Sic

igitur illius totalis animae partem, aliqui posuerunt animam hominis: sicut homo est pars totius mundi: non valentes intellectu pertingere ad distinguendos spiritualium substantiarum gradus, nisi secundum distinctiones corporum. Haec autem omnia sunt impossibilia, ut supra probatum est, unde manifeste falsum est, animam esse de substantia Dei." (P. 1. q. 20. art. 1.)

XI. Kapitel.

Untersuchung des Problems der Vorstellung.

111. Wir erkennen Alles durch Vorstellung; ohne diese ist Erkenntniß nicht denkbar. Was ist aber die Vorstellung an sich betrachtet? Wir wissen es nicht; sie gewährt uns Licht für das Übrige, aber nicht für die Erkenntniß ihrer selbst.

Man sieht wohl, daß ich die großen Schwierigkeiten nicht verheimliche, welche die Lösung dieses Problems darbietet; im Gegentheil, ich bezeichne sie mit aller Klarheit, um von vornherein eitle Anmaßung zu vermeiden, welche die Wissenschaft ebenso wie alles Andere zu Grunde richtet. Man glaube jedoch nicht, daß ich diese Frage von dem Gebiete der Philosophie ausschließen wolle. Ich halte dafür, daß jene Schwierigkeiten, wie zahlreich und dornenvoll sie auch sind, nichtsdestoweniger Conjekturen von hinreichender Wahrscheinlichkeit zulassen.

112. Das Vorstellungsvermögen (die repräsentative Kraft) kann dreierlei Quellen haben: Identität, Causalität, Idealität. Ich meine hiermit Folgendes. Eine Sache kann sich selbst sich vorstellen; diese Vorstellung nenne ich die der Identität. Eine Ursache kann ihre Wirkungen darstellen; dies verstehe ich unter Vorstellung der Causalität. Ein Wesen, Substanz oder Accidenz, kann ein anderes vorstellend sein, das von ihm verschieden und auch nicht seine Wirkung ist; dies nenne ich Vorstellung der Idealität.

Ich sehe nicht, wie man noch andere Quellen der Vor-

stellung angeben könne; und, indem ich die Eintheilung für erschöpfend halte, will ich nun ihre drei Theile untersuchen, und die Aufmerksamkeit des Lesers in besonderer Weise für diesen Punkt in Anspruch nehmen, der einer der wichtigsten in der Philosophie ist.

113. Dasjenige, was vorstellt, muß irgend eine Beziehung zu der vorgestellten Sache haben. Sei diese Beziehung essentiell oder accidentell, sei sie eigenthümlich oder mitgetheilt; sie muß vorhanden sein. Zwei Wesen, welche absolut keine Beziehung zu einander haben und von denen gleichwohl das eine Repräsentant des anderen sein soll, sind eine Monstrosität. Für Alles ist ein hinreichender Grund nöthig; wenn keine Beziehung zwischen dem Vorstellenden und dem Vorgestellten bestände, so fehlte der hinreichende Grund der Vorstellung.

Man übersehe nicht, daß ich vor der Hand ganz absehe von der Natur dieser Beziehung; ich behaupte weder, daß sie real, noch daß sie ideal sei; ich sage nur, daß zwischen dem Vorstellenden und dem Vorgestellten irgend ein Band vorhanden sein müsse, sei dieses von welcher Art immer. Seine Geheimnisse, seine Unbegreiflichkeit wird seine Existenz nicht vernichten. Vielleicht wird die Philosophie unfähig sein, das Räthsel zu lösen; es genügt jedoch, zu zeigen, daß das Band existirt. Also, absehend von aller Erfahrung, kann man a priori beweisen, daß eine Beziehung zwischen dem Ich und den übrigen Wesen vorhanden sei, durch die bloße Thatsache, daß die Vorstellung dieser in jenem existirt.

Die unaufhörliche Communication, in welcher die Intelligenzen untereinander und mit dem Universum stehen, beweist, daß es einen Vereinigungspunkt für Alles giebt. Die bloße Vorstellung ist dafür ein unbestreitbarer Beweis. So viele, dem Anscheine nach zerstreute und einander gleichgültige Wesen sind in irgend einem Centrum innig mit einander verbunden; so daß uns also das einfache Phänomen der Intelligenz zu der Behauptung eines allgemeinen, einheitlichen Bandes führt, in welchem die Pluralität verknüpft ist. Diese Einheit ist für die

Pantheisten die allgemeine Identität; für uns ist es Gott.

114. Man beachte, daß diese Beziehung zwischen dem Vorstellenden und Vorgestellten nicht nothwendig direkt oder unmittelbar zu sein braucht; es genügt, daß sie in einem Dritten vorhanden. Es müssen sie daher ebenso diejenigen zugeben, welche die Vorstellung durch die Identität erklären, wie jene, welche ihren Grund in vermittelnden Ideen finden, während im vorliegenden Falle durchaus kein Unterschied stattfindet zwischen denen, welche die Ideen als durch Einwirkung der Objekte auf unseren Geist hervorgebracht ansehen, und denen, welche sie unmittelbar von Gott herkommen lassen.

115. Alles, was vorstellt, enthält in gewisser Weise die vorgestellte Sache; diese kann den Charakter einer solchen nicht haben, wenn sie in keiner Weise in der Vorstellung sich findet. Sie kann jene Sache selbst sein oder ein Bild von ihr; aber dieses Bild wird das Objekt nicht vorstellen, wenn man nicht weiß, daß es ein Bild ist. Jede Idee also schließt die Beziehung der Objektivität ein; sonst würde sie nicht das Objekt vorstellen, sondern sich selbst. Der Akt des Begreifens ist immanent, aber in der Weise, daß der Verstand, ohne aus sich herauszugehen, des Objektes selbst sich bemächtigt. Wenn ich an einen Stern denke, der Millionen Meilen entfernt ist, so begiebt sich mein Geist gewiß nicht an den Ort, wo der Stern sich befindet, aber mittelst der Idee durchläuft er in einem Augenblick die unermeßliche Entfernung, und vereinigt sich mit dem Sterne selbst. Was er wahrnimmt, ist nicht die Idee, sondern das Objekt derselben; wenn diese Idee keine Beziehung zum Objekt einschlöße, würde sie aufhören, für den Geist Idee zu sein, würde nichts vorstellen, als höchstens sich selbst.

116. Es ist also bei jeder Wahrnehmung eine Vereinigung des Wesens, welches wahrnimmt, mit der wahrgenommenen Sache vorhanden. Wenn diese Wahrnehmung nicht unmittelbar ist, so muß das Mittel ein solches sein, das eine nothwendige Beziehung zum Objekt enthält; es muß sich selbst

verbergen, um den Augen des Geistes nur die vorgestellte Sache darzubieten. Von dem Augenblick an, wo es sich selbst darstellt, wo es gesehen oder nur bemerkt wird, hört es auf Idee zu sein und wird Objekt. Die Idee ist ein Spiegel, der um so vollkommner ist, je vollständiger die Illusion, die er hervorbringt. Er muß die Objekte allein zeigen in der ihnen zukommenden Entfernung, ohne daß das Auge irgend etwas von der Kristallfläche wahrnimmt, welche sie abspiegelt.

117. Diese Vereinigung des Vorstellenden mit dem Vorgestellten, des Verstehenden, Wahrnehmenden mit dem Verstandenen, Wahrgenommenen, kann in einigen Fällen durch die Identität erklärt werden. Im Allgemeinen findet man keinen Widerspruch darin, daß eine Sache sich selbst den Augen einer Intelligenz darstellt, wenn man annimmt, daß beide auf eine oder die andere Weise vereinigt sind. In dem Falle also, daß die erkannte Sache selbst intelligent ist, sieht man keine Schwierigkeit, daß diese für sich selbst ihre eigene Vorstellung sei und daß mithin in einem und demselben Wesen die Idealität und die Realität sich vereinigen.

Wenn eine Idee ein Objekt vorstellen kann, warum sollte sich dieses nicht selbst vorstellen können? Wenn ein intelligentes Wesen ein Objekt mittelst einer Idee erkennen kann, warum sollte es dasselbe nicht unmittelbar erkennen können? Die Vereinigung der erkannten Sache mit der erkennenden wird für uns ein Geheimniß sein; allein ist es die Vereinigung, die mittelst der Idee bewirkt wird, weniger? Gegen diese kann man alles einwenden, was gegen die Sache selbst gesagt wird, und es ist sogar, wenn man genau zusieht, noch unerklärlicher, daß eine Sache eine andere vorstelle, als daß sie sich selbst vorstelle. Das Vorstellende und Vorgestellte haben unter sich eine Art von Beziehung wie Enthaltendes und Enthaltenes; man begreift leicht, wie das Identische sich selbst enthalten könne, da Identität noch weit mehr als Enthalten bezeichnet; aber nicht so leicht begreift man, wie das Accidenz die Substanz, das Vorübergehende das Bleibende, das Ideale das Reale enthalten

kann. Die Identität ist also ein wahres Prinzip der Vorstellung.

118. Ich will hier noch folgende Bemerkungen machen, welche höchst nöthig sind, um Mißverständnissen zu begegnen.

1) Ich behaupte nicht die nothwendige Beziehung zwischen der Identität und der Vorstellung; hieraus würde folgen, daß jedes Wesen repräsentativ sein muß, weil jedes Wesen mit sich selbst identisch ist. Ich behaupte Folgendes: „Die Identität kann Ursprung der Vorstellung sein;" ich läugne aber die Sätze: „Die Identität ist nothwendiger Ursprung der Vorstellung;" „die Vorstellung ist ein Zeichen der Identität."

2) Ich bestimme nichts rücksichtlich der Anwendung der Beziehungen zwischen der Vorstellung und der Identität in dem, was die endlichen Wesen betrifft.

3) Ich sehe ab von dem Dualismus der zwischen Subjekt und Objekt besteht, und lasse mich in keine Frage über die Natur dieses Dualismus ein.

119. Nachdem ich die Begriffe in solcher Weise bestimmt habe, bemerke ich, daß wir einen unverwerflichen Beweis dafür, daß keine innere Repugnanz zwischen der Identität und der Vorstellung vorhanden, in zwei Dogmen der katholischen Religion besitzen; nämlich dem von der visio beatifica und dem von der göttlichen Intelligenz. Das Dogma der visio beatifica lehrt uns, daß die menschliche Seele in der Wohnung der Seligen innig mit Gott vereinigt ist, und ihn von Angesicht zu Angesicht, in seinem Wesen schaut. Niemand hat gesagt, daß dieses Schauen mittelst einer Idee bewirkt werde, im Gegentheil lehren die Theologen das Gegentheil und unter ihnen der heilige Thomas. Wir haben also hier die Identität vereinigt mit der Vorstellung, d. h. die göttliche Wesenheit, welche sich selbst unmittelbar den Augen des menschlichen Geistes darstellt. Das Dogma von der göttlichen Intelligenz lehrt uns, daß Gott unendlich intelligent ist. Gott geht, um zu erkennen, nicht aus sich selbst heraus, bedient sich nicht unter=

schiedener Ideen, sondern sieht sich selbst in seiner Wesenheit. Gott unterscheidet sich nicht von seiner Wesenheit; wir haben also die Identität vereinigt mit der Vorstellung und das intelligente Wesen identificirt mit der erkannten Sache.

Anmerkung. (XI.)

Bei den Scholastikern wird oft unter dem Verstande die verstandene Sache selbst verstanden, auch wenn es sich um erschaffene Intelligenzen handelt; allein diese Identität beschränkt sich auf ein rein ideales Gebiet und bezeichnet nichts weiter, als die innige Vereinigung der Idee mit dem Geiste. Man weiß, welche Bedeutung in der scholastischen Philosophie die Materien und die Formen haben. Diese Unterscheidung wird auch auf die Phänomene der Intelligenz angewendet. Obgleich die Idee als eine vom Geiste verschiedene Sache betrachtet wurde, wenn auch dieser durch sie vervollkommnet und zur vorgestellten Sache in Beziehung gebracht wird, so sagte man doch, der Verstand sei die verstandene Sache selbst. So müssen jene Stellen verstanden werden, die sich beim heiligen Thomas und den anderen Scholastikern finden; denn wenn auch die Ausdrücke, deren sie sich bedienen, an sich betrachtet, ungenau wären, so sind sie es doch nicht, wenn man auf den Sinn achtet, den sie ihnen geben und der aus den Prinzipien, worauf sie sich gründen, sehr klar hervorgeht. So sagt z. B. der heilige Thomas (Quodlib. lib. 7. art. 2.), um zu beweisen, daß der erschaffene Verstand nicht viele Dinge zu gleicher Zeit verstehen kann: „Sed quod intellectus simul intelligat plura intelligibilia, primo et principaliter, est impossibile. Cujus ratio est, quia *intellectus secundum actum est omnino, id est perfecte res intellecta: ut dicitur in 3.* de anima. *Quod quidem intelligendum est, non quod essentia intellectus fiat res intellecta,* vel species ejus; sed quia complete informatur per speciem rei intellectae, dum eam actu intelligit. Unde intellectum simul plura intelligere primo, idem est, ac si res una simul esset plura. In rebus enim materialibus videmus, quod una res numero non potest esse simul plura in actu, sed plura in potentia................"

„Unde patet, quod sicut una res materialis non potest esse simul plura actu, ita unus intellectus non potest simul plura intelligere primo. Et hoc est quod Alga. dicit, quod sicut unum corpus non potest simul figurari pluribus figuris: ita

unus intellectus non potest simul plura intelligere. Nec potest dici, quod intellectus informetur perfecte simul pluribus speciebus intelligibilibus, sicut unum corpus simul informatur figura et colore: quia figura et color non formae unius generis, nec in eodem ordine accipiuntur, quia non ordinantur ad perficiendum in esse unius rationis: sed omnes formae intelligibiles in quantum hujusmodi, sunt unius generis, et in eodem ordine se habent ad intellectum, in quantum perficiunt intellectum in hoc quod est esse intellectum. Unde plures species intelligibiles se habent sicut figurae plures; vel plures colores, qui simul in actu in eodem esse non possunt secundum idem."

Aus der ersten Stelle ersieht man, daß der Sinn der Identität des Geistes mit der erkannten Sache kein anderer, als der oben bezeichnete ist, d. h. der innigen Vereinigung der Idee oder intelligiblen Spezies mit dem Geiste, wie die der Form mit ihrer Materie, einer Form, die den Geist vervollkommnet, indem sie ihn aus dem Zustande der Potenz zum Akte übergehen läßt und ihn mit der vorgestellten Sache in Beziehung bringt.

XII. Kapitel.

Unmittelbare Intelligibilität.

120. Nicht alle Dinge haben aktive, und auch nicht einmal passive Vorstellung; ich will sagen, nicht alle sind mit intellektueller Aktivität begabt, noch auch geeignet, den Akt des Geistes selbst passiver Weise zu bestimmen (terminar).

Was die Kraft der aktiven Vorstellung betrifft, die im Grunde nichts weiter als die Fähigkeit, zu verstehen, ist, so ist es evident, daß viele Wesen dieselbe entbehren. Etwas größere Schwierigkeit ist vorhanden rücksichtlich der passiven Vorstellung oder der Disposition, das unmittelbare Objekt der Intelligenz zu sein.

121. Ein Objekt kann nicht unmittelbar erkannt werden, d. h. ohne Vermittelung einer Idee, wenn es nicht selbst die Funktion der Idee übernimmt, indem es sich mit dem Geiste vereinigt, der es erkennen soll. Aus diesem Grunde allein

muß man allen materiellen Dingen den Charakter unmittelbarer Intelligibilität absprechen; so daß, wenn wir uns einen Geist denken, dem keine Idee der körperlichen Welt gegeben wäre, er nichts von dieser erkennen würde, auch wenn er durch alle Ewigkeit in die Mitte derselben gesetzt wäre.

Hieraus folgt, daß die Materie weder intelligent noch intelligibel ist und es auch nicht sein kann; die Ideen, welche wir von ihr haben, sind anderswoher entsprungen; ohne ihre Hülfe könnten wir an sie gebunden sein, ohne jemals zu erkennen und auch nur zu ahnen, daß sie existire.

122. Hier bietet sich mir Gelegenheit dar, eine höchst merkwürdige Lehre des heiligen Thomas auseinanderzusetzen. Dieser eminente Metaphysiker ist der Ansicht, daß das unmittelbar intelligible Wesen vollkommner sein müsse, als das intelligente, so daß also auch die menschliche Seele, die mit Intelligenz begabt ist, die Intelligibilität nicht besitzt. Im ersten Theile der Summa theologica (quaestio 87. art. 1.) frägt der heilige Lehrer, ob die Seele sich selbst durch ihre Wesenheit erkennt, und antwortet nein, indem er folgendermaßen seine Meinung begründet. Die Dinge sind intelligibel, insofern sie im Akt, und nicht insofern sie in der Potenz sind; was unter die Erkenntniß fällt, ist das Wesen, das Wirkliche, insofern es im Akt ist, so wie das Gesicht nicht dasjenige wahrnimmt, was gefärbt sein kann, sondern was es ist. Hieraus folgt, daß die immateriellen Substanzen insofern durch ihre Wesenheit intelligibel sind, inwiefern sie im Akte sind, und so ist die Wesenheit Gottes, der ein reiner und vollkommner Akt ist, absolut und vollkommen intelligibel durch sich selbst, und daher erkennt Gott durch dieselbe sich selbst und alle Dinge. Die Wesenheit des Engels gehört zu der Klasse der intelligiblen Wesen, insofern sie Akt ist; da sie aber kein reiner und vollkommener Akt ist, so erfüllt sich ihre Erkenntniß nicht durch ihre Wesenheit. Denn wenn auch der Engel sich selbst durch seine Wesenheit erkennt, so erkennt er doch die anderen Dinge

nur durch Ideen, welche sie vorstellen. Der menschliche Geist findet sich in der Klasse der intelligiblen Wesen nur als ein Wesen in der Potenz; er hat deßhalb, in seiner Wesenheit betrachtet, Fähigkeit zu erkennen, aber erkannt zu werden nur, insofern er sich in den Akt setzt. Aus diesem Grunde stellten die Platoniker die intelligiblen Wesen höher als die menschlichen Geister, weil diese nur erkennen durch die intelligible Theilnahme, und nach ihnen ist dasjenige, was Theil nimmt, unvollkommner als das Mitgetheilte. Wenn also der menschliche Geist sich in den Akt setzte durch Theilnahme der für sich (getrennt) bestehenden intelligiblen Formen, wie die Platoniker meinten, so würde er sich selbst durch die Theilnahme derselben erkennen; allein da es unserem Geiste im gegenwärtigen Leben natürlich ist, mit Beziehung zu den sensiblen Dingen zu erkennen, so setzt er sich nur in den Akt durch Ideen, die der sinnlichen Erfahrung entnommen sind, durch das Licht des intellectus agens, welcher der Akt der intelligiblen Dinge ist, und so erkennt sich der menschliche Geist nicht durch seine Wesenheit, sondern durch seinen eigenen Akt. Dies ist das Wesen der Lehre des heiligen Thomas, die ich fast wörtlich übersetzt habe.

Der Cardinal Cajetan, einer der scharfsinnigsten und subtilsten Geister, die je gelebt haben, giebt zu dieser Stelle einen Commentar, welcher des Textes würdig ist. Folgendes sind seine Worte: „Aus dem im Texte Gesagten folgt zweierlei: 1) daß unser Geist durch sich selbst die Fähigkeit des Erkennens hat; 2) daß er die des Erkanntwerdens nicht besitzt; woraus wiederum folgt, daß das Gebiet der erkennenden Geister unter dem der erkennbaren Wesen steht; denn wenn die Vollkommenheit, welche unser Geist aus sich hat, ihm hinreicht, um zu erkennen, nicht aber, um erkannt zu werden, so folgt, daß mehr Vollkommenheit nöthig ist, um erkannt zu werden, als um zu erkennen. Und da der heilige Thomas sah, daß dieses aus dem Gesagten folge, und dasselbe auf den ersten Blick nicht wahr zu sein scheine, sondern ihm im Gegentheil als eine Schwierigkeit hätte eingewendet werden können, so beseitigt er diese Furcht, indem

er zeigt, daß dieses nicht bloß die Peripatetiker zugeben müssen, auf deren Lehre er sich stützte, sondern auch die Platoniker."

Weiter unten fährt der Cardinal fort, indem er auf einen Einwand des Scotus (des Doctor subtilis) antwortet: „Um zu erkennen ist nothwendig Erkenntnißkraft und Erkennbares. Die Beziehung jener zu diesem ist die des Perfektiblen zur Vollkommenheit selbst; denn der Verstand ist im Akte, insofern er die intelligible Sache selbst ist, wie eben gesagt wurde; woraus folgt, daß die immateriellen Wesen in zwei Klassen zerfallen, in intelligible und intelligente. Und da das Intelligibel-Sein darin besteht, daß etwas immateriell-perfektiv ist, so folgt, daß ein Wesen insofern intelligibel ist, als es immateriell-perfektiv ist. Daß die Intelligibilität die Immaterialität erfordert, geht daraus hervor, daß die materiellen Dinge nur intelligibel sind, insofern sie von der Materie abstrahirt sind......... Es ist oben gezeigt worden, daß eine Sache intelligent ist, insofern sie nicht bloß sie selbst, sondern auch die anderen im idealen Gebiet ist; diese Art des Seins ist entweder im Akt oder in der Potenz, und somit ist es nichts weiter, als vervollkommnet oder vervollkommnungsfähig sein durch die verstandene Sache."

123. Mag diese Theorie mehr oder weniger haltbar sein, jedenfalls ist sie noch etwas mehr, als eine bloße geistreiche Hypothese; sie bezeichnet ein neues philosophisches Problem von der größten Wichtigkeit. Überdies hat sie den Vortheil, mit einer Thatsache, die durch die Erfahrung bestätigt wird, übereinzustimmen; ich meine die Schwierigkeit, welche der Geist hat, sich selbst zu erkennen. Wenn er unmittelbar intelligibel wäre, warum erkennt er sich dann nicht selbst? Welche Bedingung fehlt ihm? Etwa die innerste Gegenwart? Er ist sich nicht bloß gegenwärtig, sondern sogar mit sich selbst identisch. Oder die Anstrengung, um zur Selbsterkenntniß zu gelangen? Der größte Theil der Philosophie hat kein anderes Ziel als diese Erkenntniß. Wenn man der Seele die unmittelbare Intelligibilität abspricht, so erklärt es sich, warum die Schwierigkeit so groß ist, welche die ideologischen und psycho-

logischen Untersuchungen mit sich bringen, und es wird der Grund für die Dunkelheit angegeben, welche uns umgiebt, wenn wir von den direkten Akten zu den reflexen übergehen.

124. Die Meinung des heiligen Thomas, die man keine bloße Conjektur nennen darf, da sie sich in gewisser Weise auf eine Thatsache gründet, kann noch durch ein anderes Argument unterstützt werden, das sie nach meiner Meinung in hohem Grade bestättigt, und vielleicht als eine Erweiterung des oben Angeführten angesehen werden kann.

Damit ein Wesen unmittelbar intelligibel sei, muß man zwei Eigenschaften in ihm voraussetzen: 1) Immaterialität, und 2) die nothwendige Aktivität, um auf das intelligente Wesen einzuwirken. Diese Aktivität ist unerläßlich, denn man wird bemerken, daß bei der Operation des Verstehens die Aktion aus der Idee entspringt; der Geist verhält sich in gewisser Weise passiv. Wenn die Idee sich darbietet, so ist das Nicht-Verstehen unmöglich, und wenn sie fehlt, ist es unmöglich, zu verstehen; die Idee also befruchtet den Geist und dieser vermag ohne sie nichts. Wenn wir folglich annehmen, daß ein Wesen einem Geiste als Idee dienen könne, so müssen wir nothwendig eine Aktivität zugeben, um die intellektuelle Operation hervorzurufen, und die wir eben deßhalb auf einen höheren Rang stellen als den durch sie angeregten Geist.

Auf diese Weise erklärt es sich, warum unser Geist, wenigstens während wir in diesem Leben uns befinden, durch sich selbst nicht für sich selbst intelligibel ist. Die Erfahrung bestättigt uns, daß seine Aktivität der Anregung bedarf. Sich selbst überlassen bleibt er gewissermaßen im Schlaf; der Mangel an Aktivität in unserem Geiste, wenn keine anregenden Einflüsse vorhergegangen sind, ist eine der gewissesten psychologischen Thatsachen.

Dies will keineswegs sagen, daß wir keine Spontaneität besitzen, und daß keine Aktion möglich sei, ohne äußere bestimmende Ursache; wohl aber, daß die spontane Entwicklung selbst nicht existiren würde, wenn wir nicht vorher dem Einfluß von Ursachen unterworfen gewesen wären, welche unsere Aktivität

aufgeweckt haben. Wir können Dinge lernen, die man uns nicht lehrt; aber wir könnten nichts lernen und verstehen, wenn die primitive Entwicklung unseres Geistes nicht durch die Lehre geleitet worden wäre. Es sind in unserem Geiste viele Ideen vorhanden, die keine Sensationen sind und aus diesen auch nicht entsprungen sein können; aber gleichwohl würde ein Mensch, der aller Sinne entbehrte, nichts denken, weil seinem Geiste die anregende Ursache fehlte.

125. Ich habe mich bei der Erklärung des Problems der Intelligibilität etwas länger verweilt, weil es nach meiner Ansicht fast ebenso wichtig ist, wie das der Intelligenz, um so mehr, als es gewöhnlich in den philosophischen Werken nicht so behandelt wird, wie es behandelt zu werden verdient. Ich will nun die vorgetragene Lehre auf kurze und klare Sätze zurückführen, einmal damit der Leser sich einen um so faßlicheren Begriff davon bilde, und andererseits, um aus ihr noch einige Schlußfolgen zu ziehen, welche bei der Auseinandersetzung nicht berührt, oder nur angedeutet wurden.

1) Damit eine Sache unmittelbar intelligibel sei, muß sie immateriell sein.
2) Die Materie an und für sich kann nicht intelligibel sein.
3) Die Beziehung zwischen den Geistern und den Körpern oder die Vorstellung dieser in jenen kann nicht rein objektiv sein.
4) Es ist nöthig, irgend eine andere Art von Beziehung anzunehmen, um die repräsentative Vereinigung der Welt der Intelligenzen und der körperlichen Welt zu erklären.
5) Die objektive unmittelbare Vorstellung setzt Aktivität in dem Objekte voraus.
6) Die Kraft, die ein Objekt hat, durch sich selbst den Augen einer Intelligenz sich vorzustellen, setzt in ihm eine Fähigkeit voraus, auf dieselbe einzuwirken.
7) Diese Einwirkungsfähigkeit bringt ihren Effekt nothwendig hervor, und schließt daher eine Art von Superiorität des Objektes über die Intelligenz in sich.

8) Ein intelligentes Wesen kann auch nicht unmittelbar intelligibel sein.
9) Die unmittelbare Intelligibilität scheint eine größere Vollkommenheit als die Intelligenz selbst einzuschließen.
10) Obgleich nicht jedes intelligente Wesen intelligibel ist, so ist doch jedes intelligible Wesen intelligent.
11) Gott, unendliche Aktivität in jeder Hinsicht, ist unendlich intelligent und unendlich intelligibel durch sich selbst.
12) Gott ist intelligibel für alle geschaffenen Geister, so oft er sich ihnen unmittelbar darstellen will, indem er sie stärkt und erhebt in geeigneter Weise.
13) Es liegt kein Widerspruch darin, daß die unmittelbare Intelligibilität einigen Geistern mitgetheilt wurde, und daß diese daher durch sich selbst intelligibel sind.
14) Während unsere Seele mit dem Körper verbunden ist, ist sie nicht unmittelbar intelligibel, und erkennen wir sie nur durch ihre Akte.
15) In diesem Mangel der unmittelbaren Intelligibilität liegt der Grund der Schwierigkeit der ideologischen und psychologischen Studien, und der Dunkelheit, welche uns umgiebt, wenn wir von der direkten Erkenntniß zur reflexen übergehen.
16) Also ist die Philosophie des Ich, oder diejenige, welche die innere und äußere Welt erklären will, indem sie vom Ich ausgeht, unmöglich, und sie fängt damit an, daß sie eine der Fundamentalthatsachen der Psychologie außer Acht läßt.
17) Also ist auch die Lehre von der allgemeinen Identität absurd, da sie der Materie Intelligenz und unmittelbare Intelligibilität beilegt, während sie weder das eine noch das andere haben kann.
18) Also ist der Spiritualismus eine Wahrheit, welche ebenso in der subjektiven wie in der objektiven Philosophie, in der Intelligenz wie in der Intelligibilität, begründet ist.
19) Es ist mithin nothwendig, aus uns selbst herauszugehen,

und uns sogar über das ganze Universum zu erheben, wenn wir den Ursprung sowohl der subjektiven, wie der objektiven Vorstellung finden wollen.

20) Man muß also nothwendig zu einer primitiven, unendlichen Aktivität gelangen, welche die Geister untereinander und mit der Körperwelt in Verbindung setzt.

21) Folglich führt uns die rein ideologische und psychologische Philosophie zu Gott.

22) Die Philosophie kann also nicht mit einer einzigen Thatsache beginnen, welche der Ursprung aller Thatsachen ist; sondern sie muß vielmehr endigen und endigt wirklich mit dieser höchsten Thatsache, mit der unendlichen Existenz, d. i. mit Gott.

Anmerkung. (XII.)

Die Lehre von der unmittelbaren Intelligibilität ist noch weiterer Ausführung fähig; allein da diese nicht möglich ist, ohne gründliches Eingehen auf die Natur der Idee (was hier nicht geschehen kann), so spare ich das hier noch zu Sagende für den geeigneten Ort auf.

XIII. Kapitel.

Vorstellung der Causalität und Idealität.

126. Außer der Vorstellung durch Identität giebt es noch jene, welche die der Causalität genannt wird. Ein Wesen kann sich selbst vorstellen; eine Ursache kann ihre Wirkungen vorstellen. Die produktive Aktivität kann man sich nicht denken, wenn das Prinzip der hervorbringenden Aktion nicht in irgend einer Weise die hervorgebrachte Sache enthält. Deßhalb sagt man, daß Gott, die allgemeine Ursache von Allem, was existirt und existiren kann, in sich alle realen und möglichen Wesen in einer virtualen, eminenten Weise enthält. Wenn ein Wesen sich selbst darstellen kann, so kann es auch darstellen, was es

in sich enthält. Die Causalität also kann, wenn die übrigen oben angegebenen Bedingungen vorhanden sind, der Ursprung der Vorstellung sein.

127. Ich will hier darauf hinweisen, wie tief philosophisch der heilige Thomas die Art und Weise erklärt, wie Gott die Geschöpfe erkennt. In seiner Summa theologica (quaest. 14. art. 5.) stellt er die Frage auf, ob Gott die von ihm verschiedenen Dinge (alia a se) erkennt, und antwortet affirmativ, nicht weil er die göttliche Wesenheit als einen Spiegel ansieht, sondern, auf eine weit tiefere Anschauungsweise zurückgehend, sucht er den Ursprung dieser Erkenntniß in der Causalität. Folgendes ist mit kurzen Worten seine Lehre. Gott erkennt sich selbst vollkommen; er erkennt also seine ganze Macht und folglich auch alle Dinge, auf welche diese Macht sich erstreckt. Ein anderer Grund, oder vielmehr eine Erweiterung des so eben angeführten, ist folgender. Das Wesen der ersten Ursache ist seine Erkenntniß selbst; alle Wirkungen präexistiren in Gott, als in ihrer Ursache; sie sind also in ihm auf intelligible Weise, da sie seine Erkenntniß selbst sind. Gott also sieht sich selbst durch seine eigene Wesenheit; die übrigen Dinge sieht er nicht in ihnen selbst, sondern in sich selbst, insofern seine Wesenheit die Ähnlichkeit von Allem enthält.

Dieselbe Lehre findet sich quaest. 12. art. 8., wo er frägt, ob diejenigen, welche die göttliche Wesenheit sehen, in Gott alle Dinge sehen.

128. Die Vorstellung durch Idealität ist jene, welche weder aus der Identität der vorstellenden Sache mit der vorgestellten, noch aus der Beziehung der Ursache zur Wirkung entspringt. In diesem Falle befinden sich unsere Ideen, da sie weder mit den Objekten identisch sind, noch sie verursachen. Es ist uns unmöglich, zu wissen, ob, außer jener repräsentativen Kraft, die wir in unseren Ideen erfahren, endliche Substanzen existiren, die fähig sind, von ihnen verschiedene und nicht durch sie verursachte Dinge zu repräsentiren. Leibnitz bejaht dies; allein, wie wir gesehen haben, sein System der

Monaden muß als eine bloße Hypothese angesehen werden. Da es besser ist, nichts zu sagen, als in Conjekturen sich zu ergehen, welche zu keinem Resultat führen können, so werde ich mich darauf beschränken, folgende Behauptungen aufzustellen:

1) Wenn es irgend ein Wesen giebt, das ein anderes vorstellt, welches nicht seine Wirkung ist, so hat es diese repräsentative Kraft nicht durch sich selbst, sondern sie ist ihm mitgetheilt.
2) Die Communication der Intelligenzen kann nicht erklärt werden, wenn man nicht auf eine erste Intelligenz zurückgeht, welche, da sie die Ursache der anderen ist, ihnen die Kraft geben kann, auf einander Einfluß auszuüben, und folglich Vorstellungen sich zu bilden.

129. Die Causalität kann das Prinzip der Vorstellung sein, sie ist aber nicht der hinreichende Grund derselben.

Vor Allem wird eine Ursache ihre Wirkungen nicht repräsentiren, wenn sie in sich selbst nicht intelligibel ist. Also, auch wenn wir der Materie eine eigene Aktivität beilegen, so dürfen wir ihr doch nicht die Kraft zugestehen, ihre Wirkungen vorzustellen, da ihr hierzu die nothwendigen Bedingungen, die unmittelbare Intelligibilität, fehlt.

130. Damit die Wirkungen in der Ursache intelligibel sind, ist nothwendig, daß diese vollkommen den Charakter der Ursache habe, indem sie in sich alle Bedingungen und Bestimmungen vereinigt, die für die Hervorbringung der Wirkung nothwendig sind. Die freien Ursachen repräsentiren ihre Wirkungen nicht, weil diese in Bezug auf sie sich in der bloßen Sphäre der Möglichkeit befinden. Die Hervorbringung kann sich realisiren, doch ist dies nicht nothwendig; in der Ursache wird man also das Mögliche, nicht aber das Wirkliche sehen. Gott kennt die künftigen Zufälligkeiten, welche vom Willen des Menschen abhängen, nicht deßhalb, weil er die Aktivität des Menschen kennt, sondern weil er in sich selbst, ohne zeitliche Aufeinanderfolge, nicht bloß alles das, was geschehen kann, sondern auch was geschehen wird, sieht, da nichts,

weder in der Gegenwart noch in der Zukunft, existiren kann ohne seinen Willen oder seine Zulassung. Er erkennt auch das Zukünftige, das von seinem bloßen Willen abhängt, da er von aller Ewigkeit her weiß, was er beschlossen hat, und seine Rathschlüsse unveränderlich und unvereitelbar sind.

131. Selbst wenn wir auf die nothwendige Ordnung der Natur Rücksicht nehmen und eine oder mehrere secundäre Ursachen als bekannt voraussetzen, ist es unmöglich, in ihnen alle ihre Wirkungen mit vollkommener Sicherheit zu sehen, es sei denn, die Ursache wirke ganz isolirt, oder man kenne zugleich mit ihr alle übrigen. Da die Erfahrung uns lehrt, daß die Theile der Natur in inniger Wechselbeziehung zu einander stehen, so ist jene angedeutete Isolirung unmöglich anzunehmen, und folglich auch der Einfluß jeder secundären Ursache der Combination mit anderen unterworfen, die ihre Wirkung entweder verhindern oder modificiren können. Daher die Schwierigkeit, allgemeine, vollkommen zuverlässige Gesetze aufzustellen in Allem, was die Natur betrifft.

132. Es ist beachtenswerth, daß die vorangehenden Betrachtungen ein neuer Beweis für die Absurdität der transcendentalen Wissenschaft sind, wenn man sie auf eine Thatsache, von der alle anderen entspringen, gründen will. Die intellektuelle Vorstellung kann nicht erklärt werden, wenn man an die Stelle der freien Schöpfung die nothwendige Emanation setzt. Auch angenommen, die Mannichfaltigkeit des Universums sei nur phänomenal, und es existire im Grunde nur ein stets identisches, einziges, absolutes Wesen, so kann nicht geläugnet werden, daß die Phänomene gewissen Gesetzen und sehr verschiedenen Bedingungen unterworfen sind. Entweder kann der menschliche Geist das Absolute in solcher Weise sehen, daß er durch eine einfache Intuition Alles entdeckt, was es in sich schließt, Alles, was es ist und sein kann unter allen möglichen Formen; oder er ist verurtheilt, die Entwicklung des Unbedingten, Absoluten und Permanenten zu verfolgen durch alle seine bedingten, relativen und veränderlichen Formen. Das Erstere,

was eine Art von lächerlichem Plagiat des Dogmas der visio beatifica wäre, ist ein so handgreifliches Absurdum, wenn es sich um den Geist in seinem gegenwärtigen Zustande handelt, daß es weder der Widerlegung noch der Bestreitung bedarf; das Zweite unterwirft den Geist allen Mühen der Beobachtung und zerstört mit Einem Schlage die Illusionen, die er sich machen konnte, da man ihm die transcendentale Wissenschaft versprach.

133. Unser Geist ist in seinen Akten einem Gesetze der Aufeinanderfolge, oder der Idee der Zeit unterworfen. Dieselbe Thatsache herrscht in der Natur, sei es, daß es so in Wirklichkeit sich verhalte, oder daß die Zeit nur zu betrachten wäre als eine subjektive Bedingung, die wir auf die Objekte übertragen. Was es auch immer mit dieser Lehre Kants, deren Werth ich später untersuchen werde, für eine Bewandtniß habe, es ist gewiß, daß die Aufeinanderfolge existirt, wenigstens für uns, und daß wir von ihr nicht absehen können. Bei dieser Annahme kann eine unendliche Entwicklung uns nur bekannt werden mit Hülfe einer unendlichen Zeit. Wir sind mithin durch metaphysische Nothwendigkeit verhindert, nicht nur die künftige, sondern auch die gegenwärtige und vergangene Entwicklung des Absoluten zu erkennen. Da diese Entwicklung nach der Lehre, auf die ich mich beziehe, absolut nothwendig ist, so mußte uns eine unendliche Aufeinanderfolge vorhergehen; so daß also die gegenwärtige Organisation des Universums zu betrachten ist als ein Punkt einer Stufenleiter ohne Gränzen, die weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft ein anderes Maaß hat, als die Ewigkeit. Welches der gegenwärtige Zustand der Welt sei, können wir durch Beobachtung nur in Bezug auf einen sehr kleinen Theil wissen, es wird mithin nothwendig sein, dasselbe aus der Idee des Absoluten zu entnehmen, indem man ihr in ihrer unendlichen Entwicklung folgt. Dies hat, wenn es auch an sich nicht schon radikal unmöglich wäre, die Unbequemlichkeit, daß es weder in der Lebenszeit, die einem einzigen Menschen gegönnt ist, noch in der Summe der Zeit,

welche alle Menschen zusammen gelebt haben, vollbracht werden kann.

134. Doch kehren wir zu der Vorstellung der Causalität zurück. Bei genauer Beobachtung wird man finden, daß die ideale Vorstellung auf die causale sich reduzirt; denn da ein Geist die Idee eines Objektes, das er nicht hervorgebracht hat, nur insofern haben kann, als sie ihm ein anderer Geist, der die Ursache der vorgestellten Sache ist, mittheilt, so folgt, daß alle rein idealen Vorstellungen, direkt oder indirekt, unmittelbar oder mittelbar aus der Ursache der erkannten Objekte entstehen. Und da auf der anderen Seite, wie wir bereits gesehen haben (127), das erste Wesen die von ihm verschiedenen Wesen nur insofern erkennt, als es ihre Ursache ist, so sehen wir ein, daß die Vorstellung der Idealität auf die der Causalität sich reduzirt, und sich so zum Theil das Prinzip des tiefen neapolitanischen Denkers Vico bewahrheitet: „Die Intelligenz erkennt nur dasjenige, was sie hervorbringt."

135. Aus der vorgetragenen Lehre ergeben sich zwei beachtenswerthe Schlußfolgen:

1) Die primitiven Quellen der intellektuellen Vorstellung sind nur zwei: Identität und Causalität. Die der Idealität leitet sich nothwendig ab aus der der Causalität.
2) In dem realen Gebiet ist das Prinzip des Seins identisch mit dem Prinzip des Erkennens. Nur dasjenige, was das Sein giebt, kann das Erkennen geben; nur dasjenige, was das Erkennen giebt, kann das Sein geben. Die erste Ursache kann insofern die Erkenntniß geben, als sie das Sein giebt; sie stellt vor, weil sie verursacht.

136. Die Vorstellung der Idealität, obgleich verknüpft mit der der Causalität, ist doch in Wirklichkeit davon verschieden. Obgleich die Erklärung ihrer Natur in die Untersuchung über die Ideen gehört, will ich es doch nicht unterlassen, einen mit dem Problem der intellektuellen Vorstellung so innig verknüpften Punkt hier einigermaßen zu erklären. Einige fassen die Ideen als eine Art von Bildern des Objektes auf. Dies hat aber

im Grunde nur Sinn in Bezug auf die Vorstellungen der Einbildungskraft, d. h. in Bezug auf das rein Körperliche; auch wird dabei die Voraussetzung verlangt, daß die äußere Welt so sei, wie die Sinne sie uns darstellen, was unter vielen Gesichtspunkten nicht wahr ist. Um sich zu überzeugen, wie illusorisch die Theorie ist, die sich gründet auf die Ähnlichkeit der sinnlichen Dinge, genügt die Frage: Welches ist das Bild einer Beziehung? unter welchem Bilde stellt sich die Zeit, die Causalität, die Substanz, die Wesenheit dar? In der Vorstellung dieser Ideen ist etwas Tieferes, einem von Allem, was sinnlichen Dingen gleicht, gänzlich verschiedenen Gebiete Angehöriges vorhanden; die Nothwendigkeit hat uns gezwungen, den Geist mit einem Auge zu vergleichen, das sieht, und die Idee mit einem gegenwärtigen Bilde; aber dies ist nur eine Vergleichung; die Wirklichkeit ist etwas Geheimnißvolleres, Verborgeneres, Innerlicheres; zwischen der Vorstellung und der Idee besteht eine unaussprechliche Verbindung; der Mensch erfährt sie wohl, aber erklärt sie nicht.

137. Das Bewußtsein bezeugt uns, daß in uns Einheit des Wesens vorhanden, daß das Ich mit sich selbst stets identisch ist, daß es bleibt, trotz der Mannichfaltigkeit der Ideen und Akte, welche durch dasselbe hindurchgehen wie die Wogen über die Oberfläche eines Seees. Die Ideen sind eine Art des Seins des Geistes; allein was ist diese Art? worin besteht ihre Natur? Entspringt die Produktion und Reproduktion der Ideen aus einer bestimmten Ursache, welche beständigen Einfluß auf unsere Seele ausübt und in ihr unmittelbar jene Arten des Seins erzeugt, die wir Vorstellungen oder Ideen nennen, oder müssen wir annehmen, daß dem Geiste eine Aktivität verliehen sei, die diese Vorstellungen hervorbringt, obgleich unterworfen der Bestimmung von excitirenden Ursachen? Dies sind Fragen, auf deren Andeutung ich mich vorläufig beschränke.

Anmerkung. (XIII.)

Vielleicht genügt das in dem Texte Gesagte nicht, daß alle Leser sich hinreichend klare und vollständige Ideen von der Vorstellung der Causalität machen; allein ich muß bemerken, daß diese Lehre auf's Innigste zusammenhängt mit den Fragen über das Fundament der Möglichkeit auch der nicht existirenden Dinge, Fragen, auf die ich hier nicht eingehen konnte, ohne die Ordnung der Materien zu verwirren.

XIV. Kapitel.

Unmöglichkeit, das erste Prinzip im idealen Gebiete zu finden.

138. Was wir im Gebiete der Thatsachen nicht gefunden haben, werden wir ebensowenig in dem der Ideen finden. Es giebt keine ideale Wahrheit, die der Ursprung aller Wahrheiten wäre.

Die ideale Wahrheit ist jene, welche nur eine nothwendige Beziehung der Ideen ausdrückt, abgesehen von der Existenz der Objekte, auf welche sie sich beziehen. Hieraus folgt vor allem Anderen, daß die idealen Wahrheiten absolut unfähig sind, die Kenntniß der Wirklichkeit zu erzeugen.

Um zu irgend einem Resultat im Gebiete der Existenzen zu führen, bedarf jede ideale Wahrheit eine Thatsache, auf welche sie angewendet werden kann. Ohne diese Bedingung wäre sie, wie fruchtbar sie auch sein mag im Gebiete der Ideen, absolut unfruchtbar in dem der Thatsachen. Ohne die ideale Wahrheit bleibt die Thatsache in ihrer isolirten Individualität unfähig, etwas Anderes als die Erkenntniß ihrer selbst zu erzeugen; umgekehrt aber bleibt die ideale Wahrheit, von der Thatsache getrennt, in der logischen Welt, ganz objektiv und ohne Mittel, um auf das Gebiet der Existenzen zu gelangen.

139. Wenden wir diese Lehre auf die am meisten gewissen und evidenten idealen Prinzipe an, die, weil die Ideen, welche

sie ausdrücken, das Allgemeinste des Seins enthalten, jene Fruchtbarkeit besitzen müßten, welche wir suchen, wenn es möglich wäre, sie zu finden.

„Es ist unmöglich, daß eine Sache zu gleicher Zeit sei und nicht sei." Dies ist das berühmte Prinzip des Widerspruches, das ohne Zweifel darauf Anspruch machen kann, als eine der Quellen der Wahrheit für den menschlichen Verstand betrachtet zu werden. Die Ideen, welche in ihm enthalten sind, sind die einfachsten und klarsten, die man denken kann; es wird in ihm die Repugnanz des Seins und Nichtseins und des Nichtseins und Seins zu gleicher Zeit behauptet, was im höchsten Grade evident ist. Allein was erreicht man mit diesem Prinzipe allein? Man biete es dem scharfsinnigsten Geiste, dem kräftigsten Verstande dar und lasse ihn mit demselben allein, und es wird nichts als eine reine, höchst klare, aber unfruchtbare Intuition das Resultat sein. Da nicht behauptet wird, daß irgend etwas sei oder nicht sei, so kann nichts gefolgert werden weder für noch gegen irgend eine Existenz; was dem Geiste sich darbietet, ist eine bedingte Beziehung, daß nämlich, w e n n irgend etwas existirt, es einen Widerspruch in sich schließt, daß es zu gleicher Zeit nicht existire, und umgekehrt; allein wenn die Bedingung der Existenz oder Nicht-Existenz nicht gesetzt wird, so sind das Ja und Nein im realen Gebiet gleichgültig, man weiß nichts in Rücksicht auf dasselbe, wie groß auch die Evidenz im idealen Gebiet sein mag.

Um aus der logischen Welt zur Welt der Wirklichkeit zu gelangen, genügt eine Thatsache, die gleichsam zur Brücke dient; wenn wir sie dem Geiste darbieten, so nähern sich die beiden Ufer, und die Wissenschaft entsteht. Ich fühle, ich denke, ich existire; dies sind Thatsachen des Bewußtseins; man combinire irgend eine derselben mit dem Prinzip des Widerspruches, und was vorher unfruchtbare Anschauung war, entwickelt sich zu fruchtbaren Schlüssen, welche zu gleicher Zeit die Welt der Ideen und die der Realität berühren.

140. Auch in dem rein idealen Gebiet ist das Prinzip

des Widerspruches unfruchtbar, wenn es nicht mit partikulären Wahrheiten desselben Gebietes verbunden wird. In der Geometrie z. B. wendet man oft folgenden Schluß an: „Diese Quantität ist entweder größer oder kleiner als eine andere, oder sie ist ihr gleich; denn sonst würde sie größer und kleiner, gleich oder ungleich zu gleicher Zeit sein, was absurd ist.“ Hier wendet man mit Frucht das Prinzip des Widerspruches an, aber nicht allein, sondern in Verbindung mit einer partikulären idealen Wahrheit, welche die Anwendung nützlich macht. Man hätte in der angeführten Schlußfolge keinen Gebrauch von dem Prinzip des Widerspruchs machen können, um die Gleichheit oder Ungleichheit zu beweisen, wenn man nicht vorher bewiesen oder angenommen hätte, daß eine von beiden existire oder nicht existire; was aus dem Prinzip des Widerspruchs selbst nicht gefolgert werden kann, das keine partikuläre Idee einschließt, sondern die allgemeinsten, die sich dem menschlichen Geiste darbieten können.

141. Die allgemeinen Wahrheiten für sich allein, auch im rein idealen Gebiete, führen zu nichts, wegen der Unbestimmtheit der Ideen, die sie enthalten; und andererseits bringen die partikulären Wahrheiten für sich allein kein Resultat hervor, weil sie sich auf dasjenige beschränken, was sie sind, und den Discurs unmöglich machen, der keinen Schritt thun kann, ohne Hülfe der Ideen und der allgemeinen Sätze. Aus der Verbindung der einen mit den anderen entsteht das Licht; durch die Trennung erlangt man nur entweder eine abstrakte und vage Intuition, oder die Betrachtung einer partikulären Wahrheit, welche, auf eine kleine Sphäre beschränkt, nichts lehren kann über die Wesen, unter wissenschaftlichem Gesichtspunkt betrachtet.

142. Wir werden sehen, wenn wir von den Ideen handeln werden, daß unser Geist zwei sehr verschiedene Klassen von Ideen besitzt; die einen, welche den Raum voraussetzen und von ihm nicht absehen können, wie alle geometrischen; und andere, welche sich nicht auf den Raum beziehen, wie alle nicht

geometrischen. Diese zwei Klassen von Ideen sind getrennt durch einen Abgrund, der nur überschritten werden kann, indem man die Annäherung durch den gleichzeitigen Gebrauch beider bewirkt. Das ideale Gebiet selbst bleibt unvollständig, wenn die Annäherung nicht bewerkstelligt wird; und das reale Gebiet des Universums verwandelt sich in ein Chaos, oder besser, es verschwindet, wenn nicht in beiden Gebieten, dem geometrischen wie dem nicht geometrischen, die realen mit idealen Wahrheiten combinirt werden. Aus allen denkbaren geometrischen Ideen, in ihrer ganzen idealen Reinheit betrachtet, würde nichts für das ideale, nicht geometrische Gebiet folgen, noch auch für die Welt der Realitäten, selbst der materiellen, und um so weniger der immateriellen; und andererseits könnte aus den nicht geometrischen Ideen für sich allein nicht die Idee einer graden Linie geschöpft werden. Diese Bemerkung vollendet den Beweis, daß im idealen Gebiet für uns nicht die einzige Wahrheit vorhanden sei; denn wenn wir sie aus dem geometrischen Gebiet nehmen wollen, so beschränken wir uns auf Combinationen, welche über dasselbe nicht hinausgehen; und wenn aus dem nicht geometrischen, so fehlt uns die Idee des Raumes, und mit ihr verlieren wir selbst die Möglichkeit, die Körperwelt uns vorzustellen.

Anmerkung. (XIV.)

Die Unterscheidung der beiden Gebiete der Ideen, des geometrischen und nicht geometrischen, ist von der größten Wichtigkeit für die Ideologie. Ich habe diesen Unterschied hier schon bezeichnet, weil ich ihn brauchte, um die Untersuchung der Möglichkeit einer fundamentalen Wahrheit unter den rein idealen nicht unvollständig zu lassen. Seine Erklärung und die Fundamente, auf denen er beruht, werden unten in der Abhandlung über die Ideen des Raumes und der Ausdehnung vorkommen.

XV. Kapitel.

Die unerläßliche Bedingung jeder menschlichen Erkenntniß. Mittel für die Wahrnehmung der Wahrheit.

143. Wir haben weder in dem realen, noch in dem idealen Gebiet eine Wahrheit finden können, die für unseren Geist, so lange wir in diesem Leben uns befinden, der Ursprung aller anderen wäre. Es ist mithin bewiesen, daß die im eigentlichen Sinne sogenannte transcendentale Wissenschaft für uns eine Chimäre ist. Gleichwohl müssen unsere Erkenntnisse irgend einen Stützpunkt haben. Dieser ist es, den wir nun suchen müssen.

Zum besseren Verständniß dessen, was ich mir zu untersuchen vorsetze, will ich zunächst den wahren Stand der Frage in Erinnerung bringen. Wir suchen kein solches erstes Prinzip, das durch sich allein allen Wahrheiten Licht gewährt oder sie erzeugt, sondern eine Wahrheit, welche unerläßliche Bedingung jeder Erkenntniß ist. Deßhalb nenne ich sie nicht Ursprung, sondern Stützpunkt. Das Gebäude wird durch das Fundament nicht hervorgebracht, sondern beruht auf demselben. Als ein Fundament haben wir das gesuchte Prinzip zu betrachten, während es sich in den vorangehenden Kapiteln darum handelte, einen Samen zu finden. Die beiden Bilder: Same und Fundament drücken vollkommen meine Ideen aus und bezeichnen mit voller Genauigkeit den Sinn beider Fragen.

144. Existirt ein Stützpunkt für die Wissenschaft und für jede Erkenntniß, sei sie wissenschaftlicher Natur oder nicht? Wenn ein solcher existirt, welcher ist es? Giebt es nur einen einzigen, oder viele? Es ist evident, daß ein Stützpunkt existiren muß. Wenn man uns nach dem Warum irgend einer gewissen Zustimmung unseres Geistes frägt, so müssen wir endlich auf eine Thatsache oder auf einen Satz

kommen, über den wir nicht hinausgehen können; denn ein Fortschreiten ins Unendliche ist nicht zulässig. Der Punkt, wo wir nothwendig stehen bleiben müssen, ist für uns der erste und folglich der Stützpunkt für die Gewißheit.

145. Wenn wir von einer gegebenen Zustimmung ausgehen, können wir vielleicht auf verschiedene, von einander unabhängige Prinzipe geführt werden, die alle gleich fundamental für unseren Geist sind. In diesem Falle wird es nicht Einen, sondern viele Stützpunkte geben.

Ich halte es nicht für möglich, a priori zu bestimmen, ob es hier für unseren Geist Einheit oder Pluralität giebt. Daß die menschliche Wissenschaft auf ein einziges Prinzip sich zurückführen lasse, ist ein Satz, der behauptet, aber nicht bewiesen wird. Wenn in dem Menschen nicht die Quelle aller Wahrheit existirt, wie in den vorhergehenden Kapiteln gezeigt wurde, so ist es klar, daß die Prinzipe, auf welche seine Erkenntniß sich gründet, ihm mitgetheilt sein müssen. Wer versichert uns, daß diese nicht viele und verschiedenen Gebieten angehörige seien? Man kann also in der gegenwärtigen Frage nichts a priori entscheiden; man muß nothwendig auf das Feld der ideologischen und psychologischen Beobachtung sich begeben.

146. Unser Geist erreicht die Wahrheit oder wenigstens ihren Schein, d. h. er besitzt auf eine oder die andere Art jene Akte, die wir Wahrnehmen und Empfinden nennen. Ob die Wirklichkeit den Akten unserer Seele entspreche oder nicht, ist vor der Hand gleichgültig; nicht dieses ist es, was wir suchen; wir verlegen die Frage auf ein Feld, wohin uns auch die größten Skeptiker folgen können; auch diese läugnen nicht die Wahrnehmung und die Sensation; wenn sie auch die Wirklichkeit zerstören, so geben sie doch wenigstens den Schein zu.

147. Die Mittel, durch welche wir die Wahrheit wahrnehmen, gehören verschiedenen Gebieten an. Daher kommt es, daß die wahrgenommenen Wahrheiten selbst ebenfalls verschiedenen Gebieten entsprechen, die gleichsam (um diesen Ausdruck

zu brauchen) mit den respektiven Mitteln der Wahrnehmung parallel gehen.

Bewußtsein, Evidenz, intellektueller Instinkt (oder allgemeiner gesunder Sinn): dies sind die drei Mittel der Wahrnehmung; Wahrheiten des inneren Bewußtseins, nothwendige Wahrheiten, Wahrheiten des gesunden Sinnes entsprechen jenen drei Mitteln. Dies sind von einander verschiedene Dinge, die in vielen Fällen nichts miteinander gemein haben. Es ist nothwendig, sie mit vieler Sorgfalt auseinander zu halten, wenn man exakte und richtige Ideen in den Fragen sich erwerben will, die auf das erste Prinzip der menschlichen Erkenntnisse Bezug haben.

148. Das Mittel, das ich Bewußtsein, d. h. das innere Gefühl dessen, was in uns vorgeht, was wir erfahren, genannt habe, ist unabhängig von allen anderen. Man zerstöre die Evidenz, man zerstöre den intellektuellen Instinkt, das Bewußtsein bleibt. Um zu erfahren und sicher zu sein, daß wir erfahren, so wie dessen, was wir erfahren, dazu haben wir nur die Erfahrung selbst nöthig. Wenn das Prinzip des Widerspruchs in Zweifel gezogen wird, so wird gleichwohl die Gewißheit nicht wanken, daß wir leiden, wenn wir leiden, daß wir genießen, wenn wir genießen, daß wir denken, wenn wir denken. Die Gegenwart des Aktes oder des Eindruckes im Innern unseres Geistes ist eine innerliche, unmittelbare und von unwiderstehlicher Wirkung, so daß wir alles Zweifels überhoben sind. Der Traum und das Wachen, die Geistesabwesenheit und die Besonnenheit sind indifferent für das Zeugniß des Bewußtseins; der Irrthum kann im Objekte liegen, nicht aber in dem inneren Phänomen.

Der Verrückte, welcher viele Geldstücke zu zählen glaubt, während er Steine in der Hand hält, zählt sie gewiß nicht und irrt sich hierin; allein er hat in seinem Geiste das Bewußtsein dessen, was er thut, und hierin ist er unfehlbar. Wer träumt, er sei Räubern in die Hände gefallen, irrt sich in

Betreff des äußeren Objektes, aber nicht in dem, was den Akt selbst betrifft, mit dem er es glaubt.

Das Bewußtsein ist unabhängig von jedem äußerlichen Zeugnisse; es ist von unvermeidbarer Nothwendigkeit, von einer unwiderstehlichen Kraft, um die Gewißheit hervorzurufen; es ist unfehlbar in dem, was es selbst betrifft; wenn es existirt, so muß es nothwendig Zeugniß von sich geben; wenn es nicht existirt, so kann es dasselbe nicht geben. In ihm fließen Wahrheit und Schein zusammen; es kann nicht scheinbar sein, ohne wirklich zu sein; der Schein für sich allein ist schon ein wahres Bewußtsein.

149. Ich begreife unter dem Zeugniß des Bewußtseins Alles, was wir in unserer Seele erfahren, Alles, was dasjenige afficirt, was man das menschliche Ich nennt: Ideen, Gedanken von jeder Art, Willensakte, Gefühle, Sensationen, mit Einem Wort, Alles, wovon wir sagen können: Ich erfahre es.

150. Es ist klar, daß die Wahrheiten des Bewußtseins viel mehr Thatsachen sind, welche bezeichnet werden können, als Combinationen, die in einem Satze sich ausdrücken lassen. Dies will nicht sagen, daß sie nicht ausgesprochen werden können, sondern daß sie in sich selbst von jeder intellektuellen Form absehen; daß sie einfache Elemente sind, mit denen der Verstand sich beschäftigen kann, indem er sie ordnet und auf verschiedene Art vergleicht; daß sie aber durch sich allein kein Licht gewähren, durch sich allein nichts vorstellen (repraesentant), sondern nur darstellen (praesentant), was sie sind, bloße Thatsachen, über welche hinaus man nicht gehen kann.

151. Die Gewohnheit, über das Bewußtsein zu reflektiren, und die rein intellektuellen Operationen mit den Thatsachen der bloßen inneren Erfahrung zu vermischen, bewirkt, daß man nicht leicht sich eine Vorstellung von dieser Isolirung macht, in der sich durch seine Natur alles das befindet, was rein subjektiv ist. Man will absehen von der Reflexion, aber man reflektirt über die Anstrengung selbst, die man macht, um von ihr abzusehen; unser Geist ist ein Licht, das an einem

anderen Theile sich entzündet, wenn es an einem erlischt; die Bemühung selbst, es auszulöschen, pflegt es noch lebhafter und sprühender zu machen. Daher die Schwierigkeit, die beiden Charaktere, den rein subjektiven und den rein objektiven, zu unterscheiden, die Evidenz und das Bewußtsein, das Erkannte und das Erfahrene auseinanderzuhalten. Gleichwohl kann die Trennung dieser beiden so verschiedenen Elemente erleichtert werden, wenn man beachtet, daß die Thiere auf ihre Weise ebenfalls Bewußtsein dessen haben, was sie in sich erfahren. Wenn man sie nicht für bloße Maschinen hält, muß man ihnen nothwendig Bewußtsein zugestehen, d. h. die innere Gegenwart ihrer Sensationen; ohne dies könnte man nicht einmal die Sensation begreifen; was nicht fühlt, daß es fühlt, kann keine Sensation haben. Das Thier reflektirt nicht über das, was in seinem Innern vorgeht; es erfährt es nur. Die Sensationen folgen aufeinander in seiner Seele, ohne ein anderes Band, als das der Einheit des Wesens, welches sie erfährt; aber dieses faßt sie nicht als Objekt auf, und combinirt und transformirt sie folglich in keiner Weise; es läßt sie als das bestehen, was sie sind — als bloße Thatsachen. Hieraus können wir einiges Licht gewinnen, um zu begreifen, was in uns die bloßen Thatsachen des Bewußtseins sind, auf sich allein beschränkt, in gänzlicher Isolirung, ohne irgend eine Vermischung mit rein intellektuellen Operationen und ohne der reflektirenden Aktivität unterworfen zu sein, welche, indem sie dieselben auf verschiedene Weise combinirt und sie zu der rein idealen Region erhebt, sie uns in solcher Weise darstellt, daß wir ihre ursprüngliche Reinheit vergessen.

Es ist nothwendig, daß man sich Mühe giebt, mit aller Klarheit zu erfassen, was die Thatsachen des Bewußtseins sind und was ihr Zeugniß ist; denn sonst ist es unmöglich, auch nur Einen Schritt weiter zu kommen in der Untersuchung des ersten Prinzipes der menschlichen Erkenntnisse. Die Confusion in diesem Punkte führt zu transcendentalen Irrthümern. Wir werden Gelegenheit haben, dies in der Folge bemerklich zu

machen, und wir haben bereits traurige Beispiele ähnlicher Verirrungen in den Täuschungen der Ich-Philosophie kennen gelernt.

152. Die Evidenz, pflegt man zu sagen, ist ein intellektuelles Licht. Dies ist eine sehr passende und selbst, wenn man will, sehr genaue Metapher; allein sie leidet an dem Fehler aller Metaphern, die für sich allein wenig dazu dienen, die Geheimnisse der Philosophie zu erklären. Intellektuelles Licht finden wir auch in vielen Akten des Bewußtseins. In jener inneren Gegenwart, mit welcher eine Operation oder ein Eindruck sich dem Geiste darbietet, ist gleichfalls eine Art von klarem, lebhaften Licht enthalten, das, so zu sagen, das Auge der Seele trifft, und es unmöglich macht, das nicht zu sehen, was sie vor sich hat. Wenn wir also, um die Evidenz zu definiren, uns darauf beschränken, sie Licht des Geistes zu nennen, so werfen wir sie mit dem Bewußtsein zusammen, oder geben wenigstens durch eine zweideutige Sprache Veranlassung, daß Andere sie mit ihm verwechseln.

Man glaube nicht, daß ich diejenigen anklagen will, welche die Metapher des Lichtes angewendet haben, oder daß ich mir schmeichle, die Evidenz ganz vollkommen definiren zu können. Wer kann mit Worten dieses Phänomen unseres Geistes ausdrücken? Wenn man ein Wort anwenden will, so bietet sich das des Lichtes als das passendste dar. Denn in Wahrheit, wenn wir auf die Evidenz unsere Aufmerksamkeit richten, um ihre Natur und ihre Wirkungen auf den Geist zu untersuchen, so stellt sie sich am natürlichsten unter dem Bilde eines Lichtes dar, dessen Glanz die Objekte erleuchtet, damit unsere Seele sie betrachten könne. Allein dies, ich wiederhole es, genügt nicht; ich will daher, obgleich ich nicht darauf Anspruch mache, sie mit Genauigkeit zu definiren, einen Charakter derselben andeuten, der sie von Allem unterscheidet, was nicht sie selbst ist.

153. Die Evidenz wird stets begleitet von der Nothwendigkeit und folglich von der Allgemeinheit der Wahrheiten, welche sie bezeugt. Sie ist nicht vorhanden, wenn die beiden bezeich-

neten Bedingungen fehlen. Von dem Zufälligen giebt es keine Evidenz, außer insofern es einem Prinzip der Nothwendigkeit unterworfen ist.

Erläutern wir diese Lehre, indem wir Beispiele des Bewußtseins und der Evidenz mit einander vergleichen.

Daß in mir ein Wesen vorhanden ist, welches denkt, dies weiß ich nicht durch Evidenz, sondern durch das Bewußtsein. Daß dasjenige, was denkt, existirt, weiß ich nicht durch das Bewußtsein, sondern durch Evidenz. In beiden Fällen ist absolute, unwiderstehliche Gewißheit vorhanden; allein im ersteren erstreckt sie sich auf eine partikuläre, zufällige Thatsache; im letzteren auf eine allgemeine und nothwendige Wahrheit. Daß ich denke, ist für mich gewiß; es ist aber nicht nöthig, daß es auch für die Anderen gewiß sei; das Verschwinden meines Denkens bringt die Welt der Intelligenzen nicht in Verwirrung; wenn mein Denken aufhörte zu existiren, so würde die Wahrheit an und für sich keine Alteration erleiden; andere Intelligenzen könnten und würden fortfahren, sie zu erkennen; weder in dem realen, noch in dem idealen Gebiet würde die Ordnung und Harmonie gestört werden.

Ich frage mich selbst, ob ich denke, und im Grunde meiner Seele lese ich die Antwort: ja; ich frage, ob dieses mein Denken nothwendig ist, und außerdem, daß die Erfahrung mir: nein sagt, finde ich auch keinen Grund, auf dem diese Nothwendigkeit beruhte. Auch bei der Voraussetzung, daß mein Gedanke aufhörte, zu existiren, sehe ich, daß ich noch weiter mit guter Ordnung schließen kann; ich untersuche, was geschehen sein würde, wenn ich nicht existirte, oder was künftig geschehen könnte, stelle Prinzipien auf und ziehe Schlußfolgen, ohne irgend ein intellektuelles Gesetz umzustoßen. Die ideale und die reale Welt bieten sich meinen Augen dar wie ein prächtiges Schauspiel, dem ich freilich beiwohne, allein von dem ich mich zurückziehen kann, ohne daß die Vorstellung aufhöre oder in irgend etwas alterirt werde, oder daß irgend eine andere Veränderung

eintrete, als daß der kaum bemerkbare Platz, den ich einnahm, leer wird.

Ganz anders verhält es sich bei den Wahrheiten, die das Objekt der Evidenz sind. Es ist nicht nothwendig, daß ich denke; aber es ist so nothwendig, daß das, was denkt, existirt, daß alle meine Anstrengungen nicht hinreichen, um auch nur auf einen Augenblick von dieser Nothwendigkeit absehen zu können. Wenn ich das Gegentheil annehme, wenn ich, auf das Gebiet des Absurden mich stellend, für einen Augenblick zugebe, daß die Beziehung zwischen dem Denken und Sein zerrissen wird, so zerreißt das Band, das die Ordnung im ganzen Universum aufrecht erhält; Alles verwirrt sich und verkehrt sich, und ich weiß nicht, ob das, was ich vor mir habe, das Chaos oder das Nichts ist. Was ist geschehen? Nichts anderes, als der Geist hat eine sich widersprechende Sache angenommen, indem er zu gleicher Zeit das Denken behauptet und geläugnet hat, da er einen Gedanken annahm, dem er die Existenz absprach. Ein allgemeines, absolut nothwendiges Gesetz ist umgestoßen worden; wenn dieses fehlt, fließt Alles in das Chaos zusammen; die Gewißheit der Existenz des Ich, durch das Zeugniß des Bewußtseins gestützt, reicht nicht hin, um die Verwirrung zu verhindern; indem die Intelligenz sich selbst widerspricht, hat sie sich selbst geläugnet; aus ihrem unsinnigen Worte ist nicht das Sein, sondern das Nichts entstanden, nicht das Licht, sondern die Finsterniß, und diese Finsterniß, die sie über alles Existirende und Mögliche verbreitet hat, fällt auch über sie selbst und hüllt sie in ewige Nacht.

154. Auf diese Weise ist der Charakter des Bewußtseins und der Evidenz bestimmt und auseinandergehalten. Das erstere hat zum Objekt das Individuelle und Zufällige; die letztere das Allgemeine und Nothwendige. Nur in Gott, der Quelle aller Wahrheit, dem allgemeinen und nothwendigen Prinzip des Seins und Erkennens, ist Bewußtsein und Evidenz identisch. Er sieht in sich selbst, in jenem unendlichen Wesen, das Alles einschließt, den Grund aller Wesenheiten und aller Existenzen,

und er kann nicht absehen von sich selbst, dem Zeugniß seines Bewußtseins, ohne Alles zu vernichten. Was würde in der Welt bleiben, frägt sich das Geschöpf, wenn du verschwändest? Und es muß sich antworten: Alles, außer dir. Wenn aber Gott sich diese Frage stellte, so müßte er antworten: Nichts.

155. Ich habe intellektuellen Instinkt jenen Impuls genannt, der uns in vielen Fällen Gewißheit verleiht, ohne daß weder das Zeugniß des Bewußtseins, noch das der Evidenz dazwischentritt. Wenn Jemandem in einem weiten Umkreise ein kleiner Punkt gezeigt wird, wenn ihm dann die Augen verbunden werden, und, nachdem man ihn mehrmal im Kreise herumgeführt und ihm eine Armbrust in die Hand gegeben, man ihm sagt, der nun aufs Geradewohl losgeschossene Pfeil werde genau jenen kleinen, vorher bezeichneten Punkt treffen, so wird er sagen, dies sei unmöglich, und Niemand wird im Stande sein, ihn vom Gegentheil zu überzeugen. Und warum? Stützt er sich auf das Zeugniß des Bewußtseins? Nein, denn es handelt sich um äußere Objekte. Oder stützt er sich auf die Evidenz? Ebensowenig, denn diese hat nothwendige Dinge zum Objekt, und es ist keine innere Unmöglichkeit vorhanden, daß der Pfeil den bezeichneten Punkt treffe. Worauf beruht also die tiefe Überzeugung vom Gegentheil? Wenn wir annehmen, daß dieser Mensch nichts weiß von den Theorien der Möglichkeiten und Combinationen, daß er nicht einmal Kenntniß von der Existenz dieser Wissenschaft hat, daß er niemals in seinem Leben an solche Dinge gedacht hat, so wird dennoch seine Gewißheit gleich groß sein, obgleich er sie in keiner Weise auf Berechnung irgend welcher Art gründen kann. Dieselbe Gewißheit werden alle Umstehenden theilen, rohe wie gebildete, unwissende wie gelehrte; ohne daß sie nothwendig hätten, nachzudenken, werden sie augenblicklich sagen oder denken: „Das ist unmöglich; das wird nicht geschehen." Worauf gründen sie, ich wiederhole es, diese starke Überzeugung? Es ist klar, daß, da sie weder aus dem Bewußtsein, noch aus der unmittelbaren oder mittelbaren Evidenz entspringt, sie keinen anderen Ursprung

haben kann, als jene innere Kraft, welche ich intellektuellen Instinkt nenne, und die man, wenn man will, auch allgemeinen gesunden Sinn nennen kann, oder wie es sonst beliebt; es genügt, daß man die Existenz der Thatsache anerkenne. Ein kostbares Geschenk, das der Schöpfer uns verliehen hat, um uns vernünftig zu machen, noch ehe wir Vernunftschlüsse ziehen, und damit wir unser Verhalten klug einrichten können, auch wenn wir keine Zeit haben, die Gründe der Klugheit zu prüfen.

156. Dieser intellektuelle Instinkt umfaßt sehr viele Gegenstände aus den verschiedensten Gebieten; er ist, so zu sagen, der Führer und das Schild der Vernunft; der Führer, weil er ihr vorhergeht und den richtigen Weg anzeigt, bevor sie sich in Bewegung setzt; das Schild, weil er sie schirmt gegen ihre eigenen Spitzfindigkeiten, indem er das Sophisma verstummen macht Angesichts des gesunden Sinnes.

157. Das Zeugniß der menschlichen Autorität, so nothwendig für das Individuum wie für die Gesellschaft, erzwingt unsere Zustimmung mittelst eines intellektuellen Instinktes. Der Mensch glaubt dem Menschen und glaubt der Gesellschaft, bevor er an die Motive seines Glaubens gedacht hat; Wenige nur prüfen sie, und gleichwohl ist der Glaube allgemein.

Es handelt sich hier nicht darum, zu wissen, ob der intellektuelle Instinkt uns zuweilen täuscht, und in welchen Fällen, und warum; gegenwärtig will ich nur seine Existenz constatiren; rücksichtlich der Irrthümer, zu denen er uns verleitet, will ich nur bemerken, daß für ein so schwaches Wesen, wie der Mensch ist, die Regel sehr oft sich krümmt, und daß, wie es unmöglich ist, in ihm das Gute ohne Beimischung des Bösen zu finden, ebenso die Wahrheit nicht ohne Mischung des Irrthums gefunden wird.

158. Bei genauer Prüfung wird man finden, daß wir die Sensationen nur in Kraft eines unwiderstehlichen Instinktes objektiviren. Nichts ist gewisser, nichts ist evidenter in den Augen der Philosophie, als die Subjektivität jeder Sensation, d. h. daß die Sensationen immanente Phänomene sind, oder daß sie

in uns sich befinden und aus uns nicht hinausgehen. Und gleichwohl, nichts steht fester, als der Übergang, den das ganze Menschengeschlecht vom Subjektiven zum Objektiven, vom Inneren zum Äußeren, vom Phänomen zur Realität macht. Worauf gründet sich dieser Übergang? Wenn die größten Philosophen so große Schwierigkeit erfuhren, diese Brücke zu finden, welche, so zu sagen, die beiden entgegengesetzten Ufer verbindet, wenn einige von ihnen, des Forschens müde, kühn behaupteten, es sei unmöglich, sie aufzufinden, wird der gesunde Sinn der Menschen von ihrer frühesten Kindheit an sie vielleicht entdecken? Es ist evident, daß der Übergang aus Gründen des logischen Schließens nicht erklärt werden kann, und daß es nothwendig ist, auf den Instinkt der Natur sich zu berufen. Es giebt also einen Instinkt, der für sich allein uns der Wahrheit einer Behauptung versichert, zu deren Beweise die tiefste Philosophie kaum gelangt.

159. Ich will hier auf den Irrthum jener Methoden aufmerksam machen, welche die Kräfte des Menschen isoliren, und die, um den Geist besser zu erkennen, ihn entstellen und verstümmeln. Eine der gewissesten und fundamentalsten Thatsachen der ideologischen und psychologischen Wissenschaft ist die Vielheit der Akte und Kräfte unserer Seele, obgleich die Einfachheit der letzteren durch die Einheit des Bewußtseins bezeugt wird. Es giebt im Menschen wie im Universum eine Verbindung von Gesetzen, deren Wirkungen sich gleichzeitig mit harmonischer Regelmäßigkeit entwickeln; sie zu trennen heißt oft ebensoviel, als sie mit sich in Widerspruch bringen; denn da es keinem von ihnen gegeben ist, seine Wirkung isolirt hervorzubringen, sondern in Combination mit den übrigen, so bringen sie, wenn man verlangt, daß sie für sich allein wirken sollen, die häßlichsten Monstrositäten hervor. Wenn wir in der Welt das Gesetz der Gravitation allein bestehen lassen, ohne es mit irgend einer Kraft der Projektion zu combiniren, so wird Alles nach seinem Centrum stürzen; anstatt jener unermeßlichen Menge von Systemen, welche am Firmament glänzen, werden wir eine rudi-

indigestaque moles haben; und nehmen wir die Gravitation hinweg und lassen allein die Kraft der Projektion bestehen, so werden alle Körper sich in unwahrnehmbare Atome auflösen und wie leichter Äther in den Regionen der Unermeßlichkeit sich zerstreuen.

Anmerkung. (XV.)

Das Wort Instinkt, auf den Geist angewendet, wird offenbar in einem anderen Sinne verstanden, als wenn man vom irrationellen Instinkt redet. Es schließt hier nichts Unedles ein. Das lateinische Wort instinctus bedeutete Inspiration: sacro mens instincta furore.

XVI. Kapitel.

Verwirrung der Ideen bei dem Streit über das Fundamental-Prinzip.

160. Nach meiner Ansicht giebt es mehrere Prinzipe, die man mit Rücksicht auf den menschlichen Verstand mit gleichem Rechte fundamentale nennen kann, theils weil sie alle als Grundlage dienen, sowohl in der wissenschaftlichen als auch in der gewöhnlichen Ordnung der Dinge, theils weil sie auf kein anderes Prinzip sich stützen, und weil es nicht möglich ist, ein einziges zu bezeichnen, das diese Eigenschaft als alleiniges Privilegium für sich in Anspruch nehmen könnte. Wenn man in den Schulen nach dem Fundamental-Prinzip sucht, so pflegt man zu sagen, daß es sich nicht darum handle, eine Wahrheit zu finden, aus der alle anderen entspringen, sondern ein Axiom, dessen Umsturz den Ruin aller Wahrheiten nach sich ziehen würde, und dessen Geltung sie alle, wenigstens indirekt, stütze, so daß, wer sie läugne, durch indirekten Beweis ad absurdum geführt werden könne, d. h. wenn jenes Axiom zugegeben ist, so könne der, welcher die anderen läugnet, überführt

werden, sich auch mit dem in Widerspruch zu befinden, das er als wahr schon zugegeben hat.

161. Man hat viel darüber gestritten, ob diesem oder jenem Prinzip der Vorrang gebühre; ich glaube, daß hier eine gewisse Verwirrung der Ideen vorhanden, die großentheils daher kommt, daß man die so sehr verschiedenen Zeugnisse des Bewußtseins, der Evidenz und des gesunden Sinnes nicht gehörig unterscheidet.

Das berühmte Prinzip des Descartes: „Ich denke, also bin ich," das des Widerspruches: „Es ist unmöglich, daß eine Sache zu gleicher Zeit sei und nicht sei," und jenes andere, welches das der Cartesianer genannt wird: „Was in der klaren und bestimmten Idee einer Sache enthalten ist, kann mit aller Gewißheit von ihr ausgesagt werden," — diese drei Prinzipe haben die Schulen getheilt. Zu Gunsten aller drei wurden sehr mächtige Beweise angeführt, die selbst dem Gegner gegenüber entscheidend waren, wenn man das Gebiet beachtet, auf welches die Frage verlegt wurde.

„Wenn du nicht sicher bist, daß du denkst," würde ein Anhänger des Descartes argumentiren, „so kannst du auch nicht gewiß sein vom Prinzip des Widerspruchs, noch auch von der Legitimität des Criteriums der Evidenz; um alles das zu wissen, ist es nothwendig, zu denken; wer behauptet oder läugnet, denkt; ohne den Gedanken vorauszusetzen, sind weder Affirmation noch Negation möglich. Nehmen wir aber den Gedanken an, so haben wir schon einen Stützpunkt, und zwar von solcher Natur, daß wir ihn in uns selbst finden, bezeugt durch das innerste Bewußtsein, das uns seiner Existenz mit unwiderstehlicher Gewalt versichert. Nachdem in solcher Weise das Fundament gelegt ist, sehen wir, wie das Gebäude sich erheben könne. Dazu ist es nicht nöthig, aus dem eigenen Gedanken herauszugehen; hier ist der Lichtpunkt, der uns führen kann auf dem Wege der Wahrheit; folgen wir seinem Glanze, und nachdem dieser unbewegliche Punkt fixirt ist, lassen wir aus ihm den geheimnißvollen Faden entspringen, der uns führe in das Labyrinth der Wissenschaft.

Mithin ist unser Prinzip das erste, die Grundlage aller anderen, besitzt eine eigene Kraft, um sich selbst zu stützen, und hinlängliche, um den anderen Festigkeit zu gewähren."

Diese Sprache ist gewiß vernünftig; sie hat aber das Unglück, daß die Überzeugung, die sie hervorrufen könnte, durch eine andere, nicht minder vernünftige Sprache neutralisirt wird, in gerade entgegengesetztem Sinne. Ein Anhänger des Prinzipes des Widerspruches könnte nämlich folgendermaßen argumentiren: „Wenn du nicht zugiebst, daß es unmöglich ist, daß eine Sache zu gleicher Zeit sei und nicht sei, so ist es möglich, daß du zu gleicher Zeit denkst und nicht denkst; deine Behauptung also: „Ich denke," bedeutet nichts; denn neben ihr könnte auch die entgegengesetzte: „Ich denke nicht," wahr sein. In diesem Falle ist die Schlußfolge der Existenz vernichtet; denn wenn auch die Legitimität des Schlusses: Ich denke, also existire ich, zugegeben wird, so hat, da wir andererseits wissen, daß auch die andere Prämisse wahr sein kann: Ich denke nicht, die Argumentation keine Kraft. Ohne das Prinzip des Widerspruches gilt ferner auch das andere nicht: Was in der klaren und bestimmten Idee einer Sache enthalten ist, kann mit aller Gewißheit von ihr ausgesagt werden, denn wenn das Sein und Nichtsein zu gleicher Zeit möglich ist, so kann eine Idee klar und dunkel, bestimmt und confus zu gleicher Zeit sein, ein Prädikat kann in einem Subjekt enthalten und nicht enthalten sein; es kann Gewißheit und Ungewißheit, Affirmation und Negation sich vereinigen; mithin nützt die Regel nichts."

Wer auf diese Weise argumentirt, hat vollkommen Recht; aber das Sonderbare ist, daß ein dritter Gegner gleich starke Gründe gegen seine beiden Vorgänger anführen kann. „Woher weiß man," könnte er fragen, „daß das Prinzip des Widerspruchs wahr ist? Offenbar nur, weil man in der Idee des Seins die Unmöglichkeit des Nichtseins zu gleicher Zeit, und umgekehrt, klar sieht; also seid ihr des Prinzips des Widerspruchs nicht gewiß, wenn ihr nicht auf mein Prinzip euch stützt: „Was in der klaren und bestimmten Idee einer Sache enthalten ist, kann

mit aller Gewißheit von ihr ausgesagt werden.“ Wenn nichts gestützt werden kann, wo das Prinzip des Widerspruchs fällt, und wenn dieses sich auf das meinige gründet, so ist das meinige das Fundament von allen.“

162. Alle drei haben Recht und keiner hat Recht. Sie haben Recht, insofern sie behaupten, daß, wenn ihr Prinzip geläugnet wird, alle übrigen vernichtet werden; sie haben Unrecht, insofern sie vorgeben, daß, wenn die übrigen geläugnet werden, das ihrige bleibe. Woher entsteht also der Streit? Aus der Verwirrung der Ideen, daraus, daß Prinzipe, die ganz verschiedenen Gebieten angehören, mit einander verglichen werden, Prinzipe, die allerdings sehr wahr sind, die aber aus demselben Grunde nicht miteinander verglichen werden können, als man nicht vergleichen kann das Weiße mit dem Warmen, oder darüber streiten, ob eine Sache mehr Wärmegrade habe als sie weiß sei. Um vergleichen zu können, ist ein gewisser Gegensatz in den Extremen nothwendig; diese aber müssen irgend etwas Gemeinschaftliches haben; wenn sie ganz verschiedenen Gebieten angehören, ist die Vergleichung unmöglich.

Das Prinzip des Descartes ist die Aussprache einer einfachen Thatsache des Bewußtseins; das des Widerspruchs ist eine durch Evidenz erkannte Wahrheit; das dritte ist die Behauptung der Legitimität des Criteriums der Evidenz selbst, eine Wahrheit der Reflexion, welche den intellektuellen Instinkt bezeichnet, durch den wir getrieben werden, das als wahr zu glauben, was wir mit Evidenz erkennen.

Die Wichtigkeit der Frage fordert, daß wir die drei Prinzipe gesondert untersuchen. Dies soll in den folgenden Kapiteln geschehen.

Anmerkung. (XVI.)

Der Ursprung der Verwirrung der Ideen in der gegenwärtigen Frage ist jenes Streben nach Einheit, von dem ich im vierten Kapitel gesprochen habe. Man beginnt mit der Voraussetzung, daß es nur ein Prinzip geben könne, und untersucht, welches es sei, während man doch, ehe man darnach forscht, welches es sei, prüfen

sollte, ob es ein einziges ist, wie vorausgesetzt wird. Wir haben gesehen, daß das System des Fichte auf derselben Voraussetzung beruht. Dieselbe Ursache also, die in den Schulen unschuldige Streitigkeiten hervorgerufen, kann zu Irrthümern von der größten Wichtigkeit führen.

XVII. Kapitel.

Die Existenz und der Gedanke. Prinzip des Descartes.

163. Weiß ich gewiß, daß ich existire? Ja. Kann ich es beweisen? Nein. Der Beweis setzt eine Schlußfolge voraus; es giebt aber keine genügende Schlußfolge ohne ein festes Prinzip, worauf sie beruht, und es giebt kein festes Prinzip, wenn nicht die Existenz des Wesens, welches schließt, vorausgesetzt wird. In der That, wenn derjenige, welcher schließt, seiner Existenz nicht gewiß ist, so kann er auch der Existenz seines Schlusses nicht gewiß sein; denn es kann keinen Schluß geben, ohne einen, der schließt. Ohne diese Voraussetzung giebt es also keine Prinzipe, auf die man sich stützen kann, giebt es überhaupt nichts; Alles ist nur Täuschung, ja sogar nicht einmal Täuschung, denn es giebt keine Täuschung, wo kein Getäuschter ist.

Unsere Existenz kann nicht bewiesen werden; wir haben von ihr ein so klares und lebendiges Bewußtsein, daß uns nicht der geringste Zweifel darüber bleibt; aber durch einen Schluß dies zu beweisen, ist unmöglich.

164. Es ist ein Vorurtheil, ein Irrthum, der höchst traurige Folgen hat, zu glauben, Alles könne bewiesen werden durch die Vernunft; dem Gebrauche der Vernunft gehen die Prinzipien vorher, auf welche sie sich stützt, und vor diesem Allen ist die Existenz der Vernunft selbst und des Wesens, welches denkt.

Weit entfernt, daß Alles bewiesen werden könne, kann vielmehr bewiesen werden, daß es unbeweisbare Dinge giebt.

Der Beweis ist eine Argumentation, in der man aus evidenten Sätzen einen Satz folgert, der evident mit ihnen verknüpft ist. Wenn die Prämissen durch sich selbst evident sind, so werden sie keinen Beweis zulassen; wenn wir annehmen, daß auch sie beweisbar wären, so würde dieselbe Schwierigkeit rücksichtlich anderer hervortreten, auf welche der neue Beweis sich gründet; wir müssen also entweder bei einem unbeweisbaren Punkte stehen bleiben, oder bis ins Unendliche fortschreiten, was ebensoviel wäre, als niemals mit dem Beweise zu Ende kommen.

165. Es ist zu beachten, daß die Unbeweisbarkeit (um dieses Wort zu brauchen) nicht bloß gewissen Prämissen zukommt; sie findet sich in gewisser Weise in jedem Schlusse, seiner eignen Natur nach, abgesehen von den Sätzen, aus denen er sich bildet. Wir wissen, daß die Prämissen A und B gewiß sind; aus ihnen schließen wir auf den Satz C. Mit welchem Rechte? Weil wir sehen, daß C mit A und B nothwendig zusammenhängt. Und wie wissen wir das? Wenn es unmittelbar evident ist, durch Intuition; also hier haben wir wieder etwas Unbeweisbares: die Verbindung nämlich des Schlusses mit den Prämissen; wenn es durch Schließen erkannt wird, dadurch, daß wir auf die Prinzipe des Schließens uns gründen; dann aber sind zwei Dinge zu beachten, welche beide dahin führen, die Unbeweisbarkeit zu beweisen. 1) Wenn die Prinzipien der Kunst des Schließens unbeweisbar sind, dann haben wir schon hier etwas Unbeweisbares; wenn nicht, dann müssen wir uns anderer bedienen, die ihnen zur Grundlage dienen, und entweder bei einem stehen bleiben, das keinen Beweis zuläßt, oder bis ins Unendliche fortschreiten. 2) Wie wissen wir, daß die Prinzipe des Schließens auf diesen Fall anzuwenden sind? Durch einen anderen Schluß? Dann entstehen dieselben Übelstände, wie im vorigen Falle. Oder weil wir das unmittelbar sehen, weil es unmittelbar evident ist? Dann haben wir einen anderen unbeweisbaren Punkt.

Diese Erwägungen lassen keinen Zweifel übrig, daß, von Allem einen Beweis verlangen, das Unmögliche verlangen heißt.

166. Das Wesen, welches nicht denkt, hat kein Bewußtsein von sich. Der Stein existirt, aber weiß es nicht, und in einem ähnlichen Falle befindet sich der Mensch selbst, wenn alle seine intellektuellen und sensitiven Fähigkeiten sich in vollständiger Unthätigkeit befinden. Der Unterschied dieser beiden Zustände wird klar, wenn man sich an dasjenige erinnert, was geschieht, wenn man aus dem wachen Zustande in einen tiefen Schlaf übergeht, oder aus diesem wieder aufwacht.

Der erste Ausgangspunkt, um einen Schritt in unsern Erkenntnissen zu thun, ist die innere Gegenwart unserer inneren Akte, abgesehen von allen Fragen, die über die Natur derselben entstehen können. Wenn auch Alles, wie jetzt, existirte, und wenn noch unzählige von der unsrigen verschiedene Welten existirten, so würde für uns nichts existiren, wenn uns jene inneren Akte fehlten, von denen wir sprechen. Wir würden wie ein unempfindlicher Körper in die Unermeßlichkeit des Raumes gesetzt sein, der sich selbst jetzt ebenso befindet, als wenn Alles um ihn her verschwunden wäre, und keine Veränderung fühlen würde, auch wenn er selbst in den Abgrund des Nichts zurücksänke. Umgekehrt, wenn wir annehmen, daß Alles vernichtet werde mit Ausnahme des Wesens, das in uns empfindet, denkt und will, so bleibt immer ein Punkt, auf den das Gebäude der menschlichen Kenntnisse sich stützen kann; jenes Wesen wird, auch allein in Mitten der Unermeßlichkeit, sich Rechenschaft geben von seinen eigenen Akten und, je nach der Kraft seiner intellektuellen Fähigkeiten, unzählbaren Combinationen sich überlassen können, die, wenn auch nicht die Wirklichkeit, so doch die Möglichkeit zum Objekt haben.

167. Man hat das berühmte Prinzip des Descartes: „Ich denke, also bin ich," vielfach bekämpft, und der Angriff wäre gerechtfertigt, wenn der Philosoph sein Prinzip in dem Sinne verstanden hätte, den man ihm beilegt. Wenn Descartes dasselbe für eine wirkliche Schlußfolge ausgegeben hätte, für ein Enthymema, in dem aus einem Vordersatz ein Schluß gezogen würde, so ist es klar, daß der Beweis

hinken und seine Grundlage in der Luft stehen würde. Denn wenn er gesagt hätte: „Ich will meine Existenz beweisen durch dieses Enthymema: Ich denke, also bin ich," so könnte ihm entgegnet werden: „Dein Enthymema reduzirt sich auf folgenden Syllogismus: Alles, was denkt, existirt; ich denke, folglich existire ich. Dieser Syllogismus wäre bei Voraussetzung eines allgemeinen Zweifels, bei dem die Existenz selbst nicht vorausgesetzt wird, unstatthaft in seinen Sätzen und in der Verknüpfung derselben. Woher weiß man vor allem Anderen, daß Alles, was denkt, existirt? — Weil nichts denken kann, ohne zu existiren. — Und wie weiß man dieses? — Weil dasjenige, was nicht existirt, auch nicht handelt. — Und woher weiß man das? — Vorausgesetzt, daß an Allem gezweifelt wird, daß nichts gewußt wird, kann man auch diese Prinzipe nicht wissen. Die Voraussetzung des allgemeinen Zweifels wird also umgestoßen, die Frage wird also nicht beantwortet. Wenn irgend eines dieser Prinzipe ohne Beweis zugegeben werden muß, so wäre es einerlei, auch die eigene Existenz ohne Beweis zuzugeben, und sich die Mühe zu ersparen, dieselbe durch ein Enthymema zu beweisen."

„Ferner: Wie weiß man, daß man denkt? Man könnte dir folgendes Argument entgegenhalten, indem man das deinige auf dich zurückwendete: Nichts kann denken, ohne zu existiren; unsere Existenz ist zweifelhaft; es handelt sich darum, sie zu beweisen; mithin sind wir nicht gewiß, daß wir denken."

168. Es ist mithin bewiesen, daß das Prinzip des Descartes unhaltbar ist, wenn es als ein wirkliches Ratiocinium betrachtet wird, und da es so leicht ist, seine Schwäche aufzudecken, so scheint es unmöglich, daß ein so heller und scharfsichtiger Verstand, wie der des Descartes, sie nicht gesehen habe. Es ist vielmehr wahrscheinlich, daß Descartes sein Prinzip in einem ganz anderen Sinne verstanden habe; ich will kurz auseinandersetzen, welchen der berühmte Philosoph, nach meiner Meinung, damit verbunden haben mußte.

Indem er für einen Augenblick einem allgemeinen Zweifel

Raum gab, und nichts von dem, was er wußte, als gewiß annahm, concentrirte er sich in sich selbst und suchte im Grunde seiner Seele einen Stützpunkt, um auf ihn das Gebäude der menschlichen Kenntnisse zu gründen. Es ist nun klar, daß, wenn wir auch von Allem abstrahiren, was uns umgiebt, wir doch von uns selbst nicht abstrahiren können, von unserem eigenen Geiste, der seinen eigenen Augen sich mit um so größerer Klarheit darstellt, je vollständiger wir von allen äußeren Objekten absehen. In dieser Concentration nun, in diesem Akte der In=sich=selbst=Vertiefung, wird, indem der Mensch von Allem sich zurückzieht, um nicht zu irren, und sich selbst frägt, ob es etwas Gewisses gebe, etwas, was als Stützpunkt dienen, was einen Ausgangspunkt bilden könne für den Lauf des Gedankens, zuerst sich ihm das Bewußtsein des Gedankens, die innere Gegenwart der Akte unserer Seele, kurz dasjenige, was man denken nennt, darbieten. Der Gedanke des Descartes wird also ungefähr folgender gewesen sein: „Ich will an Allem zweifeln, ich enthalte mich davon, irgend etwas zu behaupten oder zu läugnen, isolire mich von Allem, was mich umgiebt, weil ich nicht weiß, ob dies noch etwas mehr als eine Täuschung ist. Aber in dieser Isolirung selbst kann ich mich nicht losmachen von dem inneren Bewußtsein meiner inneren Akte, von der Gegenwart meines eigenen Geistes; ich denke, also bin ich; ich denke, dies erfahre ich auf eine Weise, die keinen Zweifel und keine Ungewißheit aufkommen läßt; ich bin also, d. h. dieses Bewußtsein meines Gedankens macht mich mit meiner Existenz bekannt."

169. So erklärt es sich, daß Descartes sein Prinzip nicht als ein bloßes Enthymema, als eine gewöhnliche Schlußfolge, sondern als die Bezeichnung einer Thatsache darstellte, die sich ihm als die erste im Gebiete der Thatsachen darbot, und wenn er von dem Gedanken auf die Existenz schloß, so war dies keine eigentliche Schlußfolge, sondern vielmehr eine in einer anderen enthaltene, durch eine andere schon ausgedrückte, oder besser mit ihr sich identificirende Thatsache.

Ich sage, diese Thatsache identificire sich mit der anderen;

denn so ist es in der That im Sinne des Descartes, und dies beweist aufs Neue, was ich schon vorhin bemerkte, daß der Philosoph keine Schlußfolge zog, sondern eine Thatsache bezeichnete. Man weiß, daß nach ihm das Wesen des Geistes in dem Gedanken selbst besteht, so daß, während andere philosophische Schulen zwischen der Substanz und ihrem Akte unterscheiden, indem sie den Geist als die erstere und den Gedanken als den letzteren betrachten, Descartes behauptete, daß zwischen dem Geist und dem Gedanken nicht zu unterscheiden sei, daß beide eine und dieselbe Sache, daß der Gedanke die Wesenheit des Geistes ausmache. „Wenn auch ein Attribut," sagt er, „hinreicht, um uns die Substanz kennen zu lehren, ist gleichwohl in einer jeden derselben eins vorhanden, das ihre Natur und Wesenheit constituirt und von dem alle anderen abhängen. Die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe constituirt die Wesenheit der körperlichen Substanz; und der Gedanke constituirt die Wesenheit der Substanz, welche denkt." (Principia philosophiae. Pars I.) Hieraus folgt, daß, wenn Descartes das Prinzip: „Ich denke, also existire ich," aufstellte, er nichts weiter that, als eine Thatsache zu bezeichnen, die durch den inneren Sinn bezeugt wird; und er hielt sie für so einfach, so einzig (um den Ausdruck zu brauchen), daß er in der Entwicklung seines Systemes den Gedanken mit der Seele identificirte und die Wesenheit derselben mit ihrer Existenz selbst. Er nahm den Gedanken wahr und sagte: „Dieser Gedanke ist die Seele; ich bin." Ich beabsichtige gegenwärtig nicht, den Werth dieser Lehre zu prüfen, sondern nur auseinanderzusetzen, worin sie bestehe.

Anmerkung. (XVII.)

Ich glaube den Gedanken des Descartes richtig erklärt zu haben; wenn jedoch noch einige Schwierigkeit in Betreff der Einzelheiten vorhanden sein sollte, so füge ich hier noch eine beachtenswerthe Stelle desselben Autors bei aus seiner Antwort auf die Einwürfe, die P. Mersenne aus verschiedenen Philosophen und Theologen gegen seine Meditationes II, III, IV, V und VI zusammengetragen.

„Wenn wir erkennen, daß wir ein Gegenstand sind, welcher denkt, so ist dieser erste Begriff nicht aus irgend einem Syllogismus gezogen, und wenn Jemand sagt: Ich denke, also bin ich, so folgert er seine Existenz aus dem Gedanken nicht in Kraft eines Syllogismus, sondern als eine durch sich selbst bekannte Sache, die er durch bloße Betrachtung seines Geistes sieht; denn wenn er sie mittelst eines Syllogismus schlöße, so müßte er nothwendig vorher den Obersatz kennen: Alles, was denkt, ist oder existirt. Im Gegentheil, jenen Satz offenbart ihm sein eigenes Bewußtsein, daß es nicht möglich sei, daß er denke, ohne zu existiren. Es ist der eigenthümliche Charakter unseres Geistes, allgemeine Sätze aus der Erkenntniß der particulären zu bilden." Nicht immer drückt sich Descartes mit solcher Klarheit aus; man sieht, daß die Einwürfe seiner Gegner ihn zum tieferen Nachdenken über seine Lehre brachten und dazu beitrugen, seine Ideen klar zu machen.

XVIII. Kapitel.

Weiteres über das Prinzip des Descartes. Seine Methode.

170. Descartes drückte sich bei der Aufstellung und Erklärung seines Prinzipes nicht immer mit der gebührenden Genauigkeit aus, was zu falscher Auffassung seiner Worte Veranlassung gab. Wenn er das Bewußtsein des eigenen Gedankens und der Existenz als die Basis bezeichnete, auf der alle Erkenntnisse beruhen, gebrauchte er Ausdrücke, aus denen man schließen konnte, er wolle nicht bloß eine Thatsache bezeichnen, sondern ein wahres Ratiocinium darbieten. Gleichwohl sieht man, wenn man mit Aufmerksamkeit seine Worte liest und mit einander vergleicht, daß dies nicht in seiner Idee lag, obgleich es vielleicht nicht unbegründet wäre, zu sagen, er habe sich selbst nicht genaue Rechenschaft von dem eben bezeichneten Unterschiede zwischen einem Ratiocinium und der einfachen Bezeichnung einer Thatsache gegeben, und bei all' seinem In=sich=selbst=Concentriren keine vollkommen genügende reflexe Erkenntniß der

Art und Weise gehabt, wie er sich auf sein Fundamentalprinzip stützte.

Um uns hiervon zu überzeugen, prüfen wir seine eigenen Worte. „Während wir auf diese Weise Alles vernichten, woran wir zweifeln können, und selbst fingiren, es sei unwahr, können wir mit Leichtigkeit annehmen, Gott, der Himmel, die Erde, ja selbst unser eigener Körper existire nicht; es wird uns aber unmöglich sein, anzunehmen, daß wir selbst nicht existiren, während wir an der Wahrheit aller dieser Dinge zweifeln; denn wir fühlen ein solches Widerstreben, anzunehmen, daß dasjenige, was denkt, nicht wirklich existire, während es denkt, daß wir auch bei der Annahme der extravagantesten Dinge doch nicht aufhören können, zu glauben, daß der Schluß: „Ich denke, also bin ich," nicht wahr, und folglich der erste und gewisseste sei, der sich demjenigen darbietet, der seine Gedanken in geordneter Weise entwickelt." (Principia philosoph. Pars I. §. 6. und 7.)

In dieser Stelle finden wir einen wirklichen Syllogismus: „Was denkt, existirt; ich denke, also existire ich." „Wir haben," sagt Descartes, „ein solches Widerstreben, anzunehmen, daß dasjenige, was denkt, nicht existire, während es denkt," was ebensoviel heißt als: „Was denkt, existirt." Dies heißt nichts Anderes, als nach scholastischem Ausdruck den Obersatz (den terminus major) aufstellen. Dann fährt er fort: „Wir können auch bei der Annahme der extravagantesten Dinge nicht aufhören, zu glauben, daß der Schluß: ich denke, also bin ich, wahr sei," was wieder ebensoviel heißt, als den Untersatz und den Schluß des Syllogismus setzen. Man sieht, daß Descartes von der Idee eingenommen war, beweisen zu wollen, während er nur bezeichnen sollte. Dies war der allgemeine Kitzel seines Zeitalters, und auch die eifrigsten Reformatoren bewahren sich nur mit großer Schwierigkeit vor den Einflüssen der Atmosphäre, welche sie umgiebt. In allen seinen Meditationen bemerkt man eben diesen Geist, obgleich wunderbar verbunden mit dem der Beobachtung.

Dennoch, was leuchtet durch alle diese dunklen und zweideutigen Erklärungen hindurch? Welches ist der Gedanke, der sich auf dem Grunde des Systems des Descartes vorfindet, abgesehen davon, ob er sich selbst genaue Rechenschaft von dem gab, was er erfuhr? Es ist Folgender: „Ich kann mittelst einer Anstrengung meines Geistes zweifeln an der Wahrheit von Allem; aber diese Anstrengung hat in sich selbst eine Gränze. Wenn sich die Aufmerksamkeit auf mich, auf das Bewußtsein meiner inneren Akte, auf meine Existenz richtet, so steht der Zweifel still, kann sich nicht auch auf diesen Punkt erstrecken, findet ein solches Widerstreben, daß die extravagantesten Annahmen nicht hinreichen, es zu besiegen." Dies ist es, was seine eigenen Worte andeuten; bei der Bezeichnung dieser Thatsache aber erhebt er sich zu einer allgemeinen Behauptung, die ohne Zweifel sehr wahr, zieht eine Schlußfolge, die gewiß höchst legitim ist, die aber beide in diesem Falle nicht nothwendig waren, und die seine eigene Meinung schlecht ausdrücken, oder selbst wanken machen.

171. Bei näherer Betrachtung wird man finden, daß Descartes in diesem Punkte nichts anderes thut, als was alle Philosophen thun; und daß er, wie sonderbar es auch erscheinen mag, in Übereinstimmung stand mit den Häuptern der diametral entgegengesetzten metaphysischen Schule, der des Locke und Condillac. In der That, daß der Mensch, wenn er den Ursprung seiner Erkenntnisse untersuchen will, und die Prinzipe, auf denen seine Gewißheit beruht, auf eine Thatsache des Bewußtseins seiner inneren Akte stößt, daß dieses Bewußtsein eine vollkommene Gewißheit hervorruft, und daß wir nichts für uns Gewisseres denken können, als diese Thatsache, dies ist ein Faktum, in welchem alle Ideologen übereinstimmen und das alle aufstellen, obgleich mit verschiedenen Worten. Je mehr man über diesen Gegenstand nachdenkt, um so mehr entdeckt man in ihm die Verwirklichung eines Prinzipes, welches durch Vernunft und Erfahrung bestättigt wird, daß nämlich viele Wahrheiten nicht neu sind, sondern nur auf neue Weise dar-

gestellt werden, daß auch viele Systeme nicht neu sind, sondern nur auf neue Weise formulirt werden.

172. Selbst der allgemeine Zweifel des Descartes wird, in vernünftiger Weise verstanden, von jedem Philosophen angewendet; woraus erhellt, daß die Grundlagen seines Systemes, die von Vielen bekämpft worden, im Grunde von Allen angenommen sind. Worin besteht die Methode des Descartes? Alles reducirt sich auf zwei Sätze: 1) Ich will an Allem zweifeln; 2) wenn ich an mir selbst zweifeln will, so vermag ich's nicht. Untersuchen wir diese beiden Schritte, und wir werden sehen, daß jeder Philosoph sie ebenso, wie Descartes, macht.

Warum will Descartes an Allem zweifeln? Weil er sich vorsetzt, den Ursprung und die Gewißheit seiner Erkenntnisse zu prüfen. Er will sein ganzes Wissen der Prüfung unterwerfen; ebendeßhalb kann er nicht damit anfangen, irgend etwas als wahr anzunehmen. Wenn er etwas annimmt, so wird er schon nicht mehr den Ursprung und die Motive der Gewißheit von Allem prüfen; denn er nimmt dann dasjenige aus, was er als wahr voraussetzt. Es ist für ihn nothwendig, nichts als wahr vorauszusetzen, oder vielmehr im Gegentheil, vorauszusetzen, daß er nichts von irgend einer Sache weiß; sonst kann er nicht sagen, er prüfe die Fundamente von Allem. Entweder existirt eine solche philosophische Frage nicht, die sich gleichwohl in allen Büchern der Philosophie vorfindet, oder man muß nothwendig die Methode des Descartes annehmen.

Allein, worin besteht dieser Zweifel? Vernünftig gesprochen: Kann er ein wahrer, wirklicher Zweifel sein? Nein; dies ist unmöglich, absolut unmöglich. Der Mensch kann auch als Philosoph nicht dahin gelangen, seine Natur zu vernichten; die Natur aber widersetzt sich mit unüberwindlicher Kraft diesem Zweifel, wenn er ernstlich gemeint wird.

173. Was ist also dieser Zweifel? Nichts weiter als eine Annahme, eine Hypothese, eine Fiktion; eine Annahme, eine Fiktion, die wir bei jedem Schritte in allen Wissenschaften

machen, und die in Wirklichkeit nichts weiter ist, als die Nichtbeachtung einer Überzeugung, die wir haben. Dieser Zweifel wird nun angewendet, um die erste Wahrheit zu entdecken, auf der unsere Erkenntniß beruht; für diesen Zweck genügt es, daß der Zweifel nur ein angenommener, fingirter sei; es ist gar keine Nothwendigkeit vorhanden, daß er ein positiver werde; denn es ist evident, daß man ganz dasselbe erreicht, wenn man sagt: „Wenn ich annehme, daß ich nichts für gewiß halte, daß ich nichts weiß, daß ich nichts zugebe," als wenn man wirklich an Allem zweifelt und absolut nichts zugiebt. Ein Beispiel wird dies bis zu vollkommenster Evidenz klar machen. Wer die Rudimente der Geometrie kennt, wird wissen, daß in einem Triangel der größeren Seite auch der größere Winkel gegenüberliegt, und wird von der Wahrheit dieses Theorems absolut gewiß sein; wenn er sich aber vorsetzt, es einem Anderen zu beweisen, oder sich selbst davon Rechenschaft zu geben, so sieht er von dieser Gewißheit ab, und geht zu Werke, als ob er sie nicht hätte, um zu zeigen, daß sie sich auf etwas gründet.

Bei allen Studien thun wir unaufhörlich ganz dasselbe. Wie gewöhnlich ist der Ausdruck: „Dies ist so, es ist evident; aber setzen wir den Fall, es sei nicht so, was würde daraus folgen?" „Dieser Beweis ist überzeugend, aber sehen wir von ihm ab, nehmen wir an, er sei es nicht; wie könnten wir das Gewünschte beweisen?" Die Argumente ad absurdum, so gewöhnlich in allen Wissenschaften, besonders in der Mathematik, beruhen nicht bloß darauf, daß wir von demjenigen absehen, was wir wissen, sondern, daß wir selbst das Gegentheil von dem annehmen, was wir als wahr erkennen. „Wenn die Linie A nicht gleich B ist, so ist sie entweder größer oder kleiner; nehmen wir an, sie sei größer 2c. 2c." Um die Wahrheit zu erforschen, sehen wir also sehr oft ab von dem, was wir wissen, und nehmen sogar das Gegentheil von dem an, was wir wissen. Man wende dies an auf die Untersuchung über das Fundamental-Prinzip unserer Erkenntniß, und man wird nothwendig

auf den allgemeinen Zweifel des Descartes kommen und zwar in dem Sinne, wie er allein vor dem Forum der Vernunft zulässig und der menschlichen Natur möglich ist.

Es ist wahrscheinlich, daß der berühmte Philosoph ihn in eben diesem Sinne verstand, wenn man gleich zugeben muß, daß seine Worte zweideutig sind. Man begreift nicht, welchen Zweck er sich hätte setzen können, wenn er sie anders verstanden wissen wollte, vorausgesetzt, daß er sich wirklich vorgenommen, den Weg zur Erforschung der Wahrheit zu ebnen. Durch die Art und Weise, wie er sich ausdrückte, gab er zu Streitigkeiten Veranlassung, die bei größerer Klarheit hätten vermieden werden können.

Aber ebenso wie Descartes sich nicht mit hinreichender Klarheit ausdrückt, so trieben ihn auch vielleicht seine Gegner nicht mit all' der Präcision und dem Nachdruck, wie sie es konnten, zu deutlicher Erklärung. Nach meiner Meinung hätte der Streit vollkommen beseitigt werden können, wenn man ihm folgende Frage gestellt hätte: „Glaubst du, daß beim Beginne der philosophischen Untersuchungen es einen Augenblick geben müsse, wo wir wirklich und ernstlich an Allem zweifeln, oder hältst du es für hinreichend, von der Gewißheit abzusehen, anzunehmen, sie sei nicht vorhanden, wie es häufig bei allen anderen Studien geschieht?"

174. Descartes befand sich in dem Falle, in welchem alle Reformatoren sich befinden. Von einer Idee beherrscht, drücken sie dieselbe so stark aus, daß es den Anschein hat, als duldeten sie keine andere neben ihr. Alles ist in ihrer Sprache absolut, exclusiv. Sie sehen den Kampf vorher, den sie zu bestehen haben werden, vielleicht erfahren sie ihn schon; so concentriren sie ihre ganze Kraft in der Idee, deren Triumph sie bewirken wollen, und verlieren alles Andere aus dem Auge, was nicht diese Idee ist. Man kann nicht annehmen, der Reformator habe keine anderen Ideen, welche die Hauptidee bedeutend modificiren; allein um seinen Gegnern gegenüberzutreten, welche sagen: „Dies ist absolut falsch," sagt er: „Dies

ist absolut wahr." Die Geschichte und die Erfahrung zeigt unzählige Beispiele dieser Übertreibungen.

Die vorherrschende Idee des Descartes war, die Philosophie zu vernichten, welche damals in den Schulen regierte; und er gab einen so starken Anstoß, daß er die Welt erschütterte. Man sehe, mit welcher Verachtung er sich über Viele ausdrückt, die sich Philosophen nannten: „Die Erfahrung lehrt, daß diejenigen, welche die Philosophie ex professo treiben, oft weniger weise und vernünftig sind, als Andere, welche sich niemals diesem Studium gewidmet." (Vorrede zu den Prinzipien der Philosophie.)

175. Der zweite Theil der Methode des Descartes besteht darin, den eigenen Gedanken zum Ausgangspunkt zu nehmen, indem er behauptet, daß, wenn der Mensch an Allem zweifeln wolle, er eine Gränze in dem Bewußtsein seines Gedankens, seiner Existenz finde. Es ist offenbar, daß dieses Phänomen unbeweglich im Geiste des Beobachters bleibt, auch nachdem es ihm gelungen, an allem Anderen zu zweifeln. Wenigstens kann er nicht daran zweifeln, daß er zweifelt, und folglich an seinem Gedanken; ein Argument, das man übrigens stets den Skeptikern entgegengehalten hat, was ebensoviel heißt, als: es wurde stets die Methode des Descartes schon angewendet, nämlich: das Selbstbewußtsein als ein unläugbares Phänomen, als eine über allen Zweifel erhabene Gewißheit zu bezeichnen.

Wenn Descartes sagte: Ich denke, so verstand er darunter jeden inneren Akt, jedes der Seele unmittelbar gegenwärtige Phänomen; er sprach nicht von dem Gedanken in bloß intellektuellem Sinne genommen, sondern insofern unter ihm Alles verstanden wird, wovon wir unmittelbares Bewußtsein haben. „Unter dem Worte denken," sagt er, „verstehe ich Alles, was in uns auf die Weise vorgeht, daß wir es unmittelbar durch uns selbst wahrnehmen; denken heißt also hier nicht blos verstehen, wollen, sich einbilden, sondern auch empfinden. Denn wenn ich sage, daß ich sehe oder gehe, und hieraus schließe, daß ich existire, so ist der Schluß, wenn ich von der Handlung

meiner Augen und Füße sprechen wollte, nicht so unfehlbar, daß er nicht Grund zum Zweifel darböte, da es ja sein kann, daß ich zu sehen und zu gehen glaube, ohne die Augen zu öffnen und mich von der Stelle zu bewegen; dieses wäre der Fall, wenn ich schliefe, und würde vielleicht auch der Fall sein, wenn ich keinen Körper hätte; allein wenn ich nur von der Thätigkeit meines Gedankens oder Bewußtseins sprechen will, d. h. von der Erkenntniß, die in mir ist, und vermöge welcher es mir scheint, daß ich sehe oder gehe, so ist dieser Schluß so absolut wahr, daß es mir unmöglich ist, an ihm zu zweifeln, weil er sich auf die Seele bezieht, welche allein die Fähigkeit hat, zu empfinden oder zu denken, auf welche Weise auch immer dies geschehe." (Principia philosoph. Pars I. §. 9.)

176. Diese Stelle zeigt deutlich, welches die Ideen Descartes waren; er vernichtete Alles durch den Zweifel, aber etwas gab es, was seinen Anstrengungen Widerstand leistete, das Bewußtsein seiner selbst. Dieses Bewußtsein nahm er zum Stützpunkt, auf dem er mit voller Gewißheit von Neuem das Gebäude der Wissenschaften erbauen konnte. Locke und Condillac haben dasselbe gethan; sie haben einen von Descartes ganz verschiedenen Weg eingeschlagen, aber der Ausgangspunkt war derselbe. Hören wir, wie Locke sich ausdrückt: „Zuerst will ich untersuchen, welches der Ursprung der Ideen, Vorstellungen, oder wie man es immer nennen mag, ist, die der Mensch in seiner Seele erfährt, und die sein eigenes Bewußtsein ihn in derselben entdecken läßt." (Versuch über den menschlichen Verstand; Einleitung.) „Da der Geist kein anderes Objekt seiner Gedanken und Schlüsse als seine eigenen Ideen hat, welche die einzige Sache sind, die er anschaut oder anschauen kann, so ist es evident, daß unsere Erkenntniß sich gänzlich auf unsere Ideen gründet." (Ebend. Buch 4. Kap. 1.) „Mögen wir uns bis zum Himmel erheben, um metaphorisch zu sprechen," sagt Condillac, „mögen wir bis zum Abgrund hinabsteigen, wir gehen aus uns selbst nicht heraus und nehmen niemals etwas Anderes wahr, als unseren eigenen Gedanken."

(Versuch über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse. Kap. 1.)

177. Alle ideologischen Untersuchungen fangen also mit der Feststellung der Thatsache des Bewußtseins unserer Ideen an; und es kann auch nicht anders sein, wenn man auf die Gewißheit Rücksicht nimmt. Der Mensch, wenn er Alles verwirrt, Alles zerstört, Alles vernichtet, kann sich selbst nicht vernichten, findet sich stets selbst wieder, sich selbst, der es eben ist, welcher verwirrt, zerstört, vernichtet. Wenn er dahin gelangt ist, an Gott, an der Welt, an seines Gleichen, an seinem eigenen Körper zu zweifeln, findet er in Mitten dieser unendlichen Einsamkeit immer wieder sich selbst. Die Anstrengung, die er macht, sich selbst vor seinen eigenen Augen zu vernichten, dient nur dazu, sich ihm selbst desto sichtbarer zu machen. Er ist sich selbst sein eigener Schatten, der durch keinen Schlag vernichtet werden kann, und der aus jeder Wunde, die man ihm beibringen will, neue Ströme von Licht entsendet. Wenn er zweifelt, daß er empfindet, so empfindet er wenigstens, daß er zweifelt; und wenn er an diesem Zweifel zweifelt, so empfindet er wiederum, daß er am Zweifel selbst zweifelt. Indem er zweifelt an den direkten Akten, tritt er in eine unbegränzte Reihe reflexer Akte ein, welche sich mit Nothwendigkeit gegenseitig verketten, und sich dem inneren Blick entfalten, wie der sich aufrollende Stoff eines Tuches ohne Ende.

Anmerkung. (XVIII.)

Um uns klare Ideen über die Meinung des Descartes zu bilden, hören wir, wie er selbst sein System erklärt:

„Da die Sinne uns zuweilen täuschen, wollte ich annehmen, daß es nichts dem Ähnliches gebe, was sie uns vorstellen; da es Menschen giebt, die sich täuschen, auch wenn sie über die einfachsten Gegenstände der Geometrie Schlüsse machen, und in Trugschlüsse verfallen, so glaubte ich, dem Irrthum ebenso wie sie ausgesetzt zu sein, und verwarf als falsch alle Gründe, die ich vorher für Beweise gehalten. Bei der Betrachtung endlich, daß dieselben Gedanken, die wir im wachen Zustande haben, uns im Traume kommen können,

wo dann keiner derselben wahr sein wird, entschloß ich mich, zu fingiren, daß alle Dinge, die ich in meinem Geiste hatte, nicht mehr Wahrheit einschlößen, als die Illusionen der Träume. Aber sofort bemerkte ich, daß, wenn ich denken wollte, Alles sei falsch, es nothwendig war, daß ich, der ich dies dachte, etwas sei; und da ich bemerkte, daß die Wahrheit: ich denke, also existire ich, so sicher und gewiß sei, daß die ausschweifendsten Annahmen der Skeptiker nicht im Stande waren, sie zu erschüttern, so urtheilte ich, daß ich sie ohne Skrupel als das erste Prinzip der Philosophie annehmen dürfe." (De methodo. Pars IV.)

Ich sagte, der Zweifel des Descartes sei eine Annahme, eine Fiktion gewesen; er selbst bedient sich in der angeführten Stelle eben dieser Ausdrücke. In der schon citirten Antwort auf die Einwendungen des P. Mersenne findet sich noch folgende Stelle, die das Gesagte bestättigt.

„Ich habe mit vieler Befriedigung die Bemerkungen gelesen, die Ihr über meinen ersten Traktat der Philosophie gemacht habt, weil sie mir Euer Wohlwollen für mich, Euere Andacht gegen Gott, und die Sorge, die Ihr Euch nehmt, um seine Ehre zu befördern, bezeugt haben. Ich kann mich nur darüber freuen, nicht bloß, daß Ihr meine Gründe Euerer Kritik für werth gehalten, sondern auch, daß Ihr nichts vorgebracht habt, was ich nicht leicht widerlegen könnte. Zunächst erinnert Ihr mich daran, daß ich nicht ernstlich, sondern nur mittelst einer bloßen Annahme die Ideen oder Vorstellungen der Körper vernichtet habe, um zu schließen, daß ich, der ich denke, etwas sei, aus Furcht vielleicht, daß ich nicht etwa glaube, hieraus folge, ich sei weiter nichts, als eine Sache, die denkt. Allein ich habe euch schon in meiner zweiten Meditation gezeigt, daß ich daran gedacht habe, da ich sagte: „Es kann aber geschehen, daß jene Dinge, von denen ich annehme, sie existirten nicht, weil ich sie nicht kenne, in der That nichts von mir, den ich kenne, Verschiedenes seien;" davon weiß ich nichts, damit beschäftige ich mich gegenwärtig nicht". . . . .

Man sieht, Descartes widerspricht nicht der Annahme, daß sein Zweifel eine bloße Fiktion sei; er sagt sogar ausdrücklich, er thue nichts Anderes, als daß er eine Methode anwende, deren Nothwendigkeit alle Philosophen anerkennen.

„Ich bitte Euch," fährt er fort, „erinnert Euch daran, daß ich, was dasjenige betrifft, was den Willen angeht, stets einen großen Unterschied gemacht habe zwischen der Betrachtung der Wahrheit

und der Anwendung im Leben. Was diese betrifft, so bin ich so weit davon entfernt, zu denken, daß wir immer nur den ganz klar erkannten Sachen zu folgen hätten, daß ich im Gegentheil glaube, daß es nicht einmal nothwendig ist, auf die am meisten wahrscheinlichsten zu warten, sondern daß man oft unter vielen gänzlich unbekannten und ungewissen Dingen eins auswählen und sich fest daran halten müsse, so lange man keine Gründe dagegen sieht, ebenso als ob wir sie erwählt hätten aus gewissen und evidenten Motiven, wie ich bereits in meiner Abhandlung über die Methode auseinandergesetzt habe; wenn es sich aber bloß um die Betrachtung der Wahrheit handelt, wer hat je daran gezweifelt, daß man über dunkle oder nicht klar erkannte Dinge sein Urtheil suspendiren müsse?"

Man wird sagen: Worin besteht denn dann das Verdienst des Descartes? Daß er eine Regel, welche Alle kennen, die aber nur Wenige anwenden, wirklich angewandt hat, und zwar zu einer Zeit, wo das Vorurtheil zu Gunsten der aristotelischen Lehren noch immer sehr mächtig war. Descartes sagt es unumwunden, seine Methode zu zweifeln, sei nicht neu; was ihr fehlte, war die Anwendung; dann was das Prinzip betrifft, worauf sie beruht: „wer hat je daran gezweifelt, daß man über dunkle oder nicht klar erkannte Dinge sein Urtheil suspendiren müsse?"

Wenn die Methode des Descartes in diesem Sinne verstanden wird, d. h. wenn man den Zweifel als eine Annahme, eine bloße Fiktion betrachtet, so ist sie den gesunden religiösen und moralischen Prinzipien keineswegs zuwider. Der tiefe Philosoph verschmäht es nicht, über diesen Punkt seine Leser zu beruhigen, indem er offen erklärt, daß er beim Beginne seiner Untersuchungen seinen religiösen Glauben in Sicherheit gebracht habe.

„Nachdem ich die Wahrheiten des Glaubens, die in meiner Meinung stets den ersten Rang einnehmen, ausgenommen, glaubte ich, mich frei losmachen zu dürfen von meinen übrigen Meinungen." (De Methodo. Pars III.)

XIX. Kapitel.

Über den Werth des Prinzipes: Ich denke, also bin ich.

178. Das Prinzip des Descartes kann, als ein Enthymema betrachtet, wie wir bereits gesehen haben, keinen Anspruch auf den Titel eines fundamentalen machen. Jedes Ratiocinium hat Prämissen und Schlußfolge, und damit es beweisend sei, ist die Wahrheit der ersteren und die Legitimität der letzteren nöthig. Zu sagen, ein Ratiocinium könne Fundamental-Prinzip sein, ist ein offenbarer Widerspruch.

Allein, wenn wir das Prinzip des Descartes in dem eben erklärten Sinne auffassen, d. h. nicht als ein Ratiocinium, sondern als die Bezeichnung einer Thatsache, so hört der Widerspruch auf, und es bleibt die Frage zu erörtern, ob es den Titel eines Fundamental-Prinzipes verdiene oder nicht, und in welcher Weise. In den vorhergehenden Kapiteln ist dieser Gegenstand schon zum Theil aufgehellt worden, doch nicht in dem Grade, daß man ihn für hinreichend beleuchtet halten könnte. Es wurden vielmehr nur vorläufige Reflexionen dargeboten, um den Stand der Frage zu erklären, die noch nicht vollständig beantwortet ist.

179. Der Satz: „Ich denke" bezieht sich, wie bereits bemerkt worden, nicht bloß auf den eigentlich so genannten Gedanken; er umfaßt auch die Willensakte, die Empfindungen, die Sensationen, die Akte und Eindrücke jeder Art, die in unserem Innern sich verwirklichen; er begreift alle Phänomene, die, unserem Geist unmittelbar gegenwärtig, uns durch den inneren Sinn oder das Bewußtsein bezeugt werden.

Etwas, was zwischen den verschiedenen Klassen der Akte und Eindrücke unterschiede, kann uns nicht zum Fundamental-Prinzip dienen; die Unterscheidung setzt die Analyse voraus

und die Analyse existirt nicht ohne Reflexion. Man reflektirt nicht ohne Regeln und ohne bereits bekannte Objekte. Classificationen also in dem ersten Prinzip zulassen, heißt, es seines Charakters berauben, und sich selbst widersprechen.

180. Man darf das durch den Satz: „Ich denke" Ausgedrückte nicht mit dem Satze selbst verwechseln. Der Inhalt und die Form sind hier sehr verschiedene Dinge; die Natur der letzteren kann schiefe Ideen über jenen erzeugen. Der Inhalt ist eine ganz einfache Thatsache; die Form ist eine logische Combination, die sehr heterogene Elemente in sich schließt. Dies bedarf der Erklärung.

Die Thatsache des Bewußtseins, an sich betrachtet, ist ohne alle Beziehungen, ist nichts weiter, als sie selbst, und führt zu nichts, als zu ihr selbst; es ist die Gegenwart des Aktes oder des Eindruckes, oder vielmehr, es ist der Akt selbst, der Eindruck selbst, der dem Geiste gegenwärtig ist. Nichts von Ideencombination, nichts von Analyse der Begriffe; wenn man zu diesem Letzteren kommt, verläßt man das Gebiet des reinen Bewußtseins, und tritt in die objektiven Regionen der intellektuellen Aktivität ein. Allein, da die Sprache dazu dient, die Produkte dieser Aktivität auszudrücken, da sie, so zu sagen, nicht gegossen worden in der Gießform des reinen Bewußtseins, sondern in der des Verstandes, so ist es uns unmöglich, zu sprechen, ohne irgend eine logische oder ideelle Combination. Wenn wir einen Ausdruck des reinen Bewußtseins ohne Beimischung intellektueller Elemente finden wollten, so müßten wir ihn suchen, nicht in der Sprache, sondern in dem natürlichen Zeichen des Schmerzes, der Freude oder irgend eines anderen Eindruckes. Nur in diesem Falle drückt sich mit Spontaneität und ohne Combination fremder Elemente aus, daß etwas in unserem Geiste vorgeht, daß wir von etwas Bewußtsein haben. Aber von dem Augenblick an, wo wir sprechen, drücken wir schon mehr als das reine Bewußtsein aus; das äußere Wort bezeichnet das innere Wort, das Produkt der intellektuellen Aktivität und von ihr aufgefaßt, das schon ein Subjekt und Objekt in sich schließt,

und deßhalb schon einer viel höheren Region, als das reine Bewußtsein angehört.

181. Um die Wahrheit des eben Gesagten zu beweisen, prüfen wir den Ausdruck: „Ich denke“ näher. Dies ist ein wahrer Satz, der, ohne im Mindesten alterirt zu werden, in streng logischer Form ausgesprochen werden kann: „Ich bin denkend.“ Wir haben hier Subjekt, Prädikat und Copula. Subjekt ist das „Ich“, d. h. wir haben bereits die Idee eines Wesens, das das Subjekt der Akte und Eindrücke ist, und eine Aktivität besitzt, die im Prädikat angezeigt wird. Dieses Ich also bietet sich uns dar als etwas über das Gebiet des reinen Bewußtseins weit Erhabenes, es ist nichts Geringeres als die Idee der Substanz. Analysiren wir noch sorgfältiger, was in ihm enthalten ist.

Wir haben hier zunächst die Einheit des Bewußtseins; das Ich hat keinen Sinn, wenn es nicht etwas stets mit sich selbst Identisches bezeichnet, troß der Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit, die an ihm sich verwirklicht. Die durch Erfahrung bezeugte Einheit des Bewußtseins bringt als nothwendige Folge mit sich die Einheit des Wesens, welches es erfährt. Dieses Wesen ist das Subjekt, an dem sich die Veränderungen realisiren; sonst könnte man nicht sagen: Ich. Wir finden also, daß in einem so einfachen Ausdruck die Idee der Einheit und ihrer Beziehung zur Pluralität, die der Substanz und ihrer Beziehung zu den Accidenzien enthalten ist, d. h.: die Idee des Ich, obgleich sie die einfachste Einheit ausdrückt, ist in logischer Hinsicht zusammengesetzt, schließt mehrere Dinge der idealen Ordnung ein, die im reinen Bewußtsein sich nicht finden. Die Idee des Ich ist also eigentlich, obgleich in gewisser Weise allen Menschen gemeinsam, an und für sich eine höchst philosophische, da sie eine Combination von Elementen in sich schließt, die dem rein intellektuellen Gebiet angehören.

182. Das Prädikat denkend ist der Ausdruck einer allgemeinen Idee, die nicht bloß jeden Gedanken, sondern auch jedes Phänomen umfaßt, das unmittelbar den Geist afficirt.

Diese Phänomene, in dem betrachtet, was sie Gemeinschaftliches haben, unter dem allgemeinen Begriffe des Dem-Geiste-gegenwärtig-Seins, werden mit dem Worte denkend bezeichnet.

Die Beziehung des Prädikates zum Subjekte oder die Zugehörigkeit des Denkens zum Ich drückt gleichfalls eine beachtungswerthe Analyse aus. Man bemerkt sogleich eine Auflösung des Begriffs des Ich in zwei Ideen: die des Subjektes verschiedener Modificationen und die des Denkenden; sonst würde der Satz keinen Sinn haben, oder besser, sein Ausdruck unmöglich werden. Die Idee des Subjektes schließt die der Einheit und der Substanz ein, und die des Denkenden die der Aktivität oder vielmehr der Passivität begleitet vom Bewußtsein.

183. Damit der Ausdruck möglich sei, ist es nothwendig, anzunehmen, daß die Auflösung der Ideen bei einem Punkte angefangen hat, d. h. daß wir entweder in der des Ich die des Denkenden oder in der letzteren die des Ich gefunden haben. Wenn wir bei dem Ich stehen bleiben, abgesehen von der des Denkenden, so haben wir die Idee des Subjektes oder der Substanz im Allgemeinen, worin wir, wie sehr wir uns auch anstrengen mögen, nie die des Denkenden entdecken werden. Das Ich an und für sich offenbart sich uns nicht, wir erkennen es durch den Gedanken; mithin müssen wir in diesem den Ausgangspunkt nehmen und nicht in jenem; woraus folgt, daß in jenem Satz das primitiv Erkannte vielmehr das Prädikat, als das Subjekt ist, und daß von den beiden Begriffen der des Subjektes vielmehr den Charakter des Enthaltenen als den des Enthaltenden hat.

In der That: das Ich entsteht, so zu sagen, für sich selbst, durch die Gegenwart des Gedankens; wenn die intellektuelle Aktivität sich concentrirt, um einen ersten Stützpunkt zu suchen, so findet sie nicht das reine Ich, sondern seine Akte, d. h. seinen Gedanken. Dieser letztere ist folglich das primitive Objekt der reflexen intellektuellen Aktivität; ihr erstes Element der Com-

bination, ihre erste Thatsache zur Lösung des Problems. Wenn sie auf dieses Element ihren Blick richtet, so entdeckt sie eine Einheit in Mitten der Pluralität, entdeckt ein Wesen, das dasselbe bleibt in Mitten der Wandelbarkeit der Phänomene des Bewußtseins; diese Identität bezeugt ihr auf unwiderstehliche Weise das Bewußtsein selbst. Die Idee des Ich ist also aus der des Gedankens gezogen; es entsteht also vielmehr das Subjekt aus dem Prädikate, als das Prädikat aus dem Subjekt.

184. Der Gedanke, aus dem die Idee des Ich's entsteht, ist nicht der Gedanke in abstracto, sondern der realisirte, in uns existirende Gedanke. Doch diese Realität ist unfruchtbar, wenn sich dem Geiste keine allgemeine Idee darbietet; denn es ist evident, daß das Ich nicht aus einem bloßen Akte hervorgeht, da es die Einheit ist, die das Subjekt der Pluralität. Um zur Idee des Ich's zu gelangen, bedürfen wir die Einheit des Bewußtseins, und diese erkennen wir nur, insofern wir sie erfahren haben, d. h. insofern wir die Beziehung des Einen zum Vielfachen, eines Subjektes zu seinen Modificationen wahrnehmen.

Ein solcher Prozeß ist nothwendig, um einen so einfachen Ausdruck wie den: „Ich denke" zu erzeugen. Hieraus erhellt, mit welchem Recht ich zwischen dem Inhalt und der Form unterschieden habe, und wie unbesonnen diejenigen zu Werke gehen, die so verschiedene Sachen mit einander verwechseln. So werden oft, aus Mangel der gehörigen Analyse, in der Philosophie ungeheuere Sprünge gemacht, indem man von einem Gebiet zum anderen übergeht, die Begriffe verwechselt und die Fragen verwirrt.

185. Um den Gegenstand vollständig in's Licht zu setzen, will ich noch die Beziehungen der Existenz zum Gedanken untersuchen, eine Untersuchung, die sehr leicht sein wird, wenn wir die oben gemachten Bemerkungen nicht aus den Augen verlieren.

Es ist gewiß, daß wir die Existenz vor dem Gedanken erfassen; nichts kann denken, ohne zu existiren; die Existenz ist für den Gedanken eine unerläßliche Bedingung; denken und

nicht existiren ist ein offenbarer Widerspruch. Allein, was sich unserem Geiste zuerst darbietet, ist nicht die Existenz, sondern der Gedanke, und dieser nicht in abstracto, sondern bestimmt, durch Erfahrung, empirisch, wie man sich ausdrückt. Die Idee der Existenz ist eine allgemeine, umfaßt jedes Sein, und das Bewußtsein kann mit ihr nicht anfangen; mögen wir nun zu dieser Idee durch Abstraktion kommen, oder mag sie eine in unserem Geiste präexistirende Form sein: sie ist nicht das Erste, was sich uns darbietet, oder, um genauer zu sprechen, sie ist nicht der letzte Punkt, auf den wir stoßen, wenn wir rückwärts dem Faden unserer Erkenntnisse nachgehen, um ihren Ausgangspunkt zu entdecken. Dieser ist das Bewußtsein, das, nachdem es objektivirt ist, und die Analyse des Begriffs, den es darbietet, erlitten hat, uns die Idee der Existenz, als in ihm enthalten, darbietet.

Hieraus folgt, daß das „also existire ich" streng genommen nicht eine Schlußfolge aus dem „Ich denke" ist, sondern eine Intuition der Idee der Existenz, als in der des Gedankens enthalten. Es sind hier zwei Sätze, die, wie die Scholastiker sagen, per se notae sind; ein allgemeiner: „das Denkende ist existirend" und ein besonderer: „ich denke, ich bin existirend." Der erstere gehört in das rein ideale Gebiet, schließt innere Evidenz in sich, unabhängig von jedem besonderen Bewußtsein; der zweite gehört beiden Gebieten, dem realen und dem idealen an; dem realen, insofern er eine besondere Thatsache des Bewußtseins einschließt; dem idealen, insofern er eine Combination der allgemeinen Idee der Existenz mit der besonderen Thatsache involvirt; denn nur so ist die Vereinigung des Prädikates mit dem Subjekte denkbar.

186. Nunmehr wird es sehr leicht sein, alle die Fragen, die in den Schulen hier erörtert werden, zu beantworten.

Erste Frage. Hängt das Prinzip: „Ich denke" von einem anderen ab? Um zu antworten, muß man unterscheiden. Wenn unter diesem Prinzip die bloße Thatsache des Bewußtseins verstanden wird, offenbar nicht. Für unseren Gedanken

ist nichts Früheres, als wir selbst vorhanden. Alles, was wir erkennen, setzt, insofern es von uns erkannt ist, unser Bewußtsein voraus; wenn wir dieses unterdrücken, so zerstören wir Alles, und wenn wir versuchen, Alles zu zerstören, so bleibt dieses unzerstörbar; es hängt folglich von nichts ab, setzt nichts voraus.

Wenn aber unter dem Prinzip: „Ich denke" ein Satz verstanden wird, so kann dieser nur aus einem Ratiocinium entsprungen sein, oder besser, aus einer Analyse, und kann mithin nicht Fundamental-Prinzip unserer Erkenntnisse sein.

187. Zweite Frage. Wenn die übrigen Prinzipe fehlen, fehlt dann auch das gegenwärtige? Man wende dieselbe Unterscheidung an: als einfache Thatsache, nein; als Satz, ja. Man läugne Alles, selbst das Prinzip des Widerspruches; das Bewußtsein bleibt. Allein, wenn das Prinzip des Widerspruches geläugnet wird, so wird jeder Satz vernichtet, jede Combination ist absurd; die Analyse, die Beziehung des Prädikates zum Subjekte, sind Worte ohne Sinn.

188. Dritte Frage. Wenn das Prinzip: „Ich denke" zugegeben wird, kann dann, wenigstens indirekt, zur Wahrheit hingeführt werden, wer die übrigen läugnet? Man muß wiederum unterscheiden. Entweder handelt es sich darum, ihn durch Ratiocinium, oder durch Beobachtung dazu hinzuführen, d. h. entweder will man mit Argumenten kämpfen, oder seine Aufmerksamkeit auf sich selbst hinleiten, wie man es bei einem zerstreuten Menschen, der an Geistesabwesenheit leidet, macht. Das Letztere kann geschehen; das Erstere nicht. Wer alle Prinzipien, mit Einschluß des des Widerspruches, läugnet, macht jedes Ratiocinium unmöglich, und man disputirt vergeblich gegen ihn. Ein Beispiel wird dies zeigen.

„Du denkst," wird man ihm sagen; „denn das giebst du zu, wenn du sagst, ich denke." — „Ja." — „Also mußt du auch das Prinzip des Widerspruches zugeben." — „Warum?" — „Weil du sonst zu gleicher Zeit denken und nicht denken könntest." — „Dies ist wohl möglich." — „Aber dann zerstörst du deinen

Gedanken." — „Warum?" — „Du denkst; ist dies wahr?" — „Gewiß." — „Nach deiner Ansicht ist es möglich, daß du zur selben Zeit nicht denkst." — „Das ist richtig." — „Also zerstörst du deinen Gedanken; denn wenn du nicht denkst, so wird das „ich denke" geläugnet, und da das alles gleichzeitig ist, so folgt, daß du deinen eigenen Gedanken zerstörst." — „Keineswegs; in dem Argument, das man mir entgegen hält, wird als wahr vorausgesetzt, was ich läugne, und es leidet daher an einer petitio principii. Eben weil ich das Prinzip des Widerspruches läugne, gebe ich nicht zu, daß das Nichtsein das Sein aufhebt, oder das Sein das Nichtsein, daß folglich das Nichtdenken das Denken aufhebe. Wenn man in diesem Sinne gegen mich argumentirt, so setzt man dasjenige voraus, was gesucht wird; man greift mich mit Prinzipien an, die ich nicht zugebe. Nach euerem Systeme, daß das Sein das Nichtsein, und umgekehrt, ausschließt, ist es gewiß, daß Denken und Nichtdenken incompatibel sind; nach meinen Prinzipien aber ist es sehr klar, da es nach ihnen nicht unmöglich ist, daß etwas zu gleicher Zeit sei und nicht sei, daß ich, wenn ich nicht denke, doch nicht aufhöre, zu denken."

Diese Sprache ist absurd, aber consequent; wenn das Prinzip geläugnet wird, ist die Deduktion nothwendig, und wenn man einem Solchen erwiedert, daß dann auch das Ratiocinium unmöglich wäre, das man so eben gehört hat, so kann er bestreiten, daß die Anderen richtig denken, oder auch keine Inconvenienz darin finden, daß man schließe und nicht schließe.

Es giebt kein anderes Mittel, einen in dieser Weise verschrobenen Menschen zurechtzuführen, als das der Beobachtung. Er ist aus der Vernunft herausgetreten, und deßhalb ist es unmöglich, durch sie ihn zu ihr zurückzuführen. Was man ihm sagt, muß mehr ein Zuruf, eine Art Schrei sein, um die Vernunft zu erwecken, als eine Combination, um sie zu reconstruiren; es ist ein eingeschlafener oder außer sich gekommener Mensch, den man anruft oder rüttelt, um ihn zu sich zu bringen, nicht ein Gegner, mit dem man disputirt.

Anmerkung. (XIX.)

Bei der Unterscheidung zwischen dem Zeugniß des Bewußtseins und dem der Evidenz, sowie in dem, was die Analyse des Satzes: Ich denke, also bin ich, betrifft, hat sich Descartes ohne Zweifel nicht mit hinreichender Klarheit und Präcision ausgesprochen. Man vergleiche z. B. die folgende Stelle, wo man einige Verwirrung der Ideen bemerken wird:

„Nachdem ich im Allgemeinen betrachtet hatte, was erforderlich, damit ein Satz wahr und gewiß sei, dachte ich, weil ich nun einen gefunden hatte, der diesen Charakter besaß, daß ich auch wissen müsse, worin diese Gewißheit bestehe, und da ich bemerkt hatte, daß in dem Satze: Ich denke, also bin ich, nichts vorhanden sei, was mich versichere, daß ich die Wahrheit sage, außer daß ich sehr klar sehe, daß es, um zu denken, nöthig ist, zu sein, glaubte ich, als allgemeine Regel annehmen zu können, daß die Dinge, die mit großer Klarheit und Bestimmtheit erfaßt werden, alle wahr sind, und daß nur eine Schwierigkeit darin bestehe, zu erkennen, welches diejenigen sind, die wir bestimmt erfassen.“ (De Methodo. Pars IV.)

XX. Kapitel.

Wahrer Sinn des Prinzipes des Widerspruches. Kant's Meinung.

189. Bevor wir den Werth des **Prinzipes des Widerspruches** als Stützpunkt aller Erkenntniß untersuchen, wird es gut sein, zuerst mit Genauigkeit seinen wahren Sinn festzustellen. Dieses nöthigt mich, in einige Betrachtungen über eine Meinung Kant's einzugehen, die er in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ ausgesprochen, veranlaßt durch die Form, in welcher das Prinzip des Widerspruches bisher in allen philosophischen Schulen ausgesprochen wurde. Der deutsche Philosoph giebt zu, daß, was auch immer der Inhalt unserer Erkenntniß sei, und auf welche Weise immer sie sich auf das Objekt beziehe, es allgemeine, obgleich nur negative Bedingung aller unserer Urtheile sei, daß sie nicht sich selbst widersprechen; sonst sind

sie, auch ohne Rücksicht auf das Objekt, an sich nichts. Dies vorausgesetzt, bemerkt er, daß man den Satz: „Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht," Satz des Widerspruches nenne. Er bemerkt dann weiter, er sei ein allgemeines, obgleich bloß negatives Criterium aller Wahrheit, gehöre aber auch darum bloß in die Logik, weil er von Erkenntnissen, bloß als Erkenntnissen überhaupt, unangesehen ihres Inhaltes gelte und sage, daß der Widerspruch sie gänzlich vernichte und aufhebe, und fährt dann wörtlich fort: „Es ist aber doch eine Formel dieses berühmten, ob zwar von allem Inhalt entblößten und bloß formalen Grundsatzes, die eine Synthesis enthält, welche aus Unvorsichtigkeit und ganz unnöthiger Weise in ihr gemischt worden. Sie heißt: Es ist unmöglich, daß etwas zugleich sei und nicht sei. Außerdem, daß hier die apodiktische Gewißheit (durch das Wort unmöglich) überflüssiger Weise angehängt worden, die sich doch von selbst aus dem Satz muß verstehen lassen, so ist der Satz durch die Bedingung der Zeit afficirt, und sagt gleichsam: Ein Ding = A, welches etwas = B ist, kann nicht zu gleicher Zeit non B sein; aber es kann gar wohl beides (B sowohl, als non B) nach einander sein. Z. B. ein Mensch, der jung ist, kann nicht zugleich alt sein, ebenderselbe kann aber sehr wohl zu einer Zeit jung, zur anderen nicht jung, d. i. alt sein. Nun muß der Satz des Widerspruchs, als ein bloß logischer Grundsatz, seine Aussprüche gar nicht auf die Zeitverhältnisse einschränken, daher ist eine solche Formel der Absicht desselben ganz zuwider. Der Mißverstand kommt bloß daher, daß man ein Prädikat eines Dinges zuvörderst von dem Begriff desselben absondert und nachher sein Gegentheil mit diesem Prädikate verknüpft, welches niemals einen Widerspruch mit dem Subjekte, sondern nur mit dessen Prädikate, welches mit jenem synthetisch verbunden worden, abgiebt, und zwar nur dann, wenn das erste und zweite Prädikat zu gleicher Zeit gesetzt werden. Sage ich: ein Mensch, der ungelehrt ist, ist nicht gelehrt, so muß die Bedingung: zugleich, dabei stehen; denn der, so zu einer Zeit ungelehrt ist,

kann zu einer anderen gar wohl gelehrt sein. Sage ich aber, kein ungelehrter Mensch ist gelehrt, so ist der Satz analytisch, weil das Merkmal (der Ungelahrtheit) nunmehr den Begriff des Subjektes mit ausmacht, und alsdann erhellet der verneinende Satz unmittelbar aus dem Satze des Widerspruchs, ohne daß die Bedingung: zugleich, hinzukommen darf. Dieses ist denn auch die Ursache, weßwegen ich oben die Formel desselben so verändert habe, daß die Natur eines analytischen Satzes dadurch deutlich ausgedruckt wird." (Kritik der reinen Vernunft, Elementarlehre. II. Thl. 1. Abthl. II. Buch. II. Hauptstück.)

190. Der Leser wird den Sinn dieser Stelle, die schon an sich nicht sehr klar ist, nicht verstehen, wenn er nicht weiß, was Kant unter analytischen und synthetischen Sätzen versteht; ich will es erklären. Bei allen affirmativen Urtheilen ist die Beziehung eines Prädikates zum Subjekt in zweifacher Weise möglich: entweder gehört das Prädikat zum Subjekte als in ihm enthalten, oder es liegt außer dem Begriff des Subjektes, obgleich es in Wirklichkeit mit ihm verknüpft ist. Im ersteren Falle ist das Urtheil analytisch, im letzteren synthetisch. Die affirmativen analytischen Urtheile sind jene, in welchen die Verknüpfung des Prädikates mit dem Subjekt durch Identität gedacht wird; synthetische dagegen heißen jene, wo diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird. Kant erklärt seine Ideen durch folgendes Beispiel: „Wenn ich sage: alle Körper sind ausgedehnt, so ist dies ein analytisches Urtheil. Denn ich darf nicht über den Begriff, den ich mit dem Körper verbinde, hinausgehen, um die Ausdehnung als mit demselben verknüpft zu finden, sondern jenen Begriff nur zergliedern, d. i. des Mannichfaltigen, welches ich jederzeit in ihm denke, mir nur bewußt werden, um dieses Prädikat darin anzutreffen; es ist also ein analytisches Urtheil. Dagegen, wenn ich sage: alle Körper sind schwer, so ist das Prädikat etwas ganz anderes, als das, was ich in dem bloßen Begriff eines Körpers überhaupt denke. Die Hinzufügung eines solchen Prädikates giebt

also ein synthetisches Urtheil." (Kritik der reinen Vernunft. Einleitung. IV.)

Man erkennt leicht den Grund der neuen Nomenklatur, die der deutsche Philosoph gebraucht. Er nennt analytisch die Urtheile, bei denen es genügt, das Subjekt zu zergliedern, um in ihm das Prädikat zu finden, ohne daß man nöthig hätte, etwas hinzuzufügen, was nicht schon gedacht wäre in dem Begriff des Objektes selbst; und synthetisch nennt er jene, wo es nöthig ist, etwas zum Begriff des Subjektes hinzuzufügen, weil das Prädikat in seinem Begriff nicht gefunden wird, wie sehr man ihn auch zergliedern möge.

191. Diese Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische spielt in der modernen Philosophie, besonders in der deutschen, eine große Rolle, und sicher fehlt es nicht an Solchen, die sich einbilden, es sei dies eine Entdeckung des Verfassers der „Kritik der reinen Vernunft"; die Neuheit des Namens allein konnte diese Täuschung verursachen. Gleichwohl sprechen alle scholastischen Autoren, welche heut zu Tage vergessen und mit Staub bedeckt in den Bibliotheken liegen, von analytischen und synthetischen Urtheilen, obgleich nicht unter diesen Namen. Man sagte, die Urtheile seien von zweifacher Art: solche, bei denen das Prädikat in der Idee des Subjektes enthalten ist, und solche, bei denen dies nicht der Fall. Die Sätze, welche Urtheile der ersten Art ausdrücken, nannte man per se notae, durch sich selbst bekannte, weil, wenn die Bedeutung der Termini verstanden wird, man sofort sieht, daß das Prädikat in der Idee oder in dem Begriff des Subjektes enthalten ist. Man gab ihnen auch den Namen erster Prinzipe, und die Wahrnehmung derselben nannte man intelligentia, intellectus, zum Unterschiede von der Vernunft, ratio, insofern sie sich auf Erkenntnisse von mittelbarer Evidenz oder durch Schlußfolge bezog.

Man sehe, ob die folgenden Stellen des heiligen Thomas an Deutlichkeit und Präzision etwas zu wünschen übrig lassen. „Ein Satz ist durch sich bekannt (propositio per se nota), wenn das

Prädikat in dem Begriff des Subjektes enthalten ist, wie: Homo est animal; denn animal gehört zur Wesenheit des homo. Wenn also alle wissen, was Subjekt und Prädikat ist, so wird der Satz durch sich selbst Allen bekannt sein; wie man es sieht bei den ersten Prinzipien der Beweise, deren termini allgemeine Dinge sind, die Jeder kennt, wie Sein und Nichtsein, das Ganze und der Theil und ähnliche (Pars I. quaest. 2. art. 1.)."

„Jeder Satz, dessen Prädikat zu der Wesenheit des Subjektes gehört, ist durch sich bekannt, obgleich es geschehen kann, daß er es nicht sei für den, der nicht weiß, was die Definition des Subjektes bedeutet. So ist der Satz: Homo est rationalis seiner Natur nach durch sich selbst bekannt, da, wer homo sagt, auch rationalis sagt (1ª 2dae. quaest. 94. art. 2.)."

192. Aus diesen Beispielen und vielen anderen, die man leicht anführen könnte, ersieht man, daß die Unterscheidung in analytische und synthetische Urtheile viele Jahrhunderte vor Kant in den Schulen geläufig war. Die analytischen waren alle, die sich durch unmittelbare Evidenz bildeten, und synthetische jene, die aus mittelbarer Evidenz hervorgingen, sei es, daß die[illegible] dem idealen Gebiet angehörte, oder in gewisser Weise von d[illegible] Erfahrung abhing. Man wußte sehr gut, daß es Begriffe von Subjekten giebt, in denen das Prädikat, wenigstens in confuso, gedacht wird, und deßhalb erklärte man diese Vereinigung oder Identität, indem man sagte, die Sätze, in denen sie ausgesprochen wurde, seien per se notae ex terminis. Das Prädikat bei den analytischen Urtheilen ist schon im Subjekt enthalten; nichts wird hinzugefügt, wie sich Kant ausdrückt, das Subjekt wird nur erklärt. „Wer homo sagt, sagt auch rationalis," nach dem Ausdruck des heiligen Thomas. Die Idee ist dieselbe wie die des deutschen Philosophen.

193. Doch kehren wir zu der Untersuchung zurück, ob die Formel, in der man bisher das Prinzip des Widerspruches ausdrückte, geändert werden müsse oder nicht.

Die erste Bemerkung Kant's bezieht sich auf das Wort

unmöglich, indem er meint, es werde unnöthiger Weise hinzugefügt, da die apodiktische Gewißheit, die man ausdrücken will, in dem Satze selbst enthalten sein müsse. Kant formulirt das Prinzip in folgender Weise: „Ein Prädikat, welches einer Sache widerspricht, kommt ihr nicht zu.“ Was versteht man unter dem Worte unmöglich? „Absolut möglich und unmöglich wird mit Beziehung auf die Termini gesagt; möglich, wenn das Prädikat dem Subjekte nicht widerspricht; unmöglich, wenn das Prädikat dem Subjekte widerspricht,“ so drückt sich der heilige Thomas aus (Pars I. quaest. 25. art. 3.) und mit ihm alle Schulen. Die Unmöglichkeit ist also die Repugnanz, der Widerspruch des Prädikates in Bezug auf das Subjekt; also, daß eine Sache unmöglich ist, heißt, daß sie widerspricht; mithin wendet Kant dieselbe Sprache an, die er an Anderen tadelt. Die gewöhnliche Formel könnte auf folgende Weise ausgedrückt werden: daß eine Sache sei und nicht sei zu gleicher Zeit, widerspricht sich; oder: es ist Widerspruch, Repugnanz zwischen dem Sein und dem Nichtsein vorhanden; oder: das Sein schließt das Nichtsein aus. Alles läuft auf dasselbe hinaus, und Kant drückt nichts mehr aus, wenn er sagt: Ein Prädikat, das einer Sache widerspricht, kommt ihr nicht zu.

194. Da es sich hier um ein allgemeines Criterium handelt, so ist größere Genauigkeit in der gewöhnlichen Formel, als in der des Kant enthalten. Diese beschränkt das Prinzip auf die Beziehung des Prädikates zum Subjekte, und spricht es deßhalb allein für das ideale Gebiet aus, indem es für das reale dann nur durch eine Art von Erweiterung giltig wird. Dieser Erweiterung, obgleich sie sehr legitim und sehr leicht ist, bedarf die gewöhnliche Formel nicht; wenn man sagt, das Sein schließt das Nichtsein aus, so umfaßt man das ideale wie das reale Gebiet, und zeigt dem Geiste die Unmöglichkeit, nicht bloß contradiktorischer Urtheile, sondern auch contradiktorischer [illegible]ge.

Kant giebt zu, daß dieses Prinzip die conditio sine qua [illegible] der Wahrheit unserer Erkenntnisse ist, so daß wir uns nie

in Widerspruch mit ihm setzen dürfen, wenn wir nicht alle Erkenntniß vernichten wollen. Man mache die Probe; man gebe einem Menschen, der sich nie gründlich mit diesen Dingen beschäftigt hat, der aber wohl weiß, was unter Prädikat und Subjekt zu verstehen sei, die beiden Formeln; welche von ihnen wird ihm bequemer erscheinen für jede Anwendung, sowohl im Äußeren wie im Inneren? Offenbar wird es nicht die des Kant sein. Daß eine Sache nicht zu gleicher Zeit sein und nicht sein könne, läßt sich gleich in seiner ganzen Allgemeinheit erfassen, und das Prinzip wird für jeden Gebrauch sowohl im realen, wie im idealen Gebiet anwendbar erscheinen. Wenn es sich um ein äußeres Objekt handelt, so sagt man: Das kann nicht zu gleicher Zeit sein und nicht sein; handelt es sich um contradiktorische Urtheile, um Ideen, die sich ausschließen, so wird man ohne Schwierigkeit entgegnen: Dies kann nicht sein, denn es ist unmöglich, daß eine Sache zu gleicher Zeit sei und nicht sei. Aber man sieht nicht mit gleicher Leichtigkeit und Geschwindigkeit, wie der Übergang vom idealen zum realen Gebiet geschieht, oder wie die rein logischen Ideen des Subjektes und Prädikates Anwendung haben können in dem Gebiete der Thatsachen. Die gewöhnliche Formel ist also nicht bloß ebenso präcis, wie die des Kant, sondern auch einfacher, verständlicher, leichter anzuwenden. Kann man noch bessere Eigenschaften wünschen für ein allgemeines Criterium, für die Bedingung sine qua non der Wahrheit unserer Erkenntnisse?

195. Bisher habe ich angenommen, die Formel des Kant drücke wirklich das Prinzip des Widerspruches aus; allein diese Annahme ist mindestens ungenau. Ohne Zweifel wäre es ein Widerspruch, daß ein Prädikat, welches sich mit einem Subjekt in Repugnanz befindet, ihm zukomme. Insofern kann man sagen, daß das Prinzip des Widerspruches einigermaßen durch die Kantische Formel ausgedrückt werde. Aber dies genügt nicht; denn im Gegentheil wäre es nöthig zu sagen, jedes Axiom drücke das Prinzip des Widerspruches aus; denn es ist nicht möglich, irgend ein Axiom ohne Widerspruch zu läugnen. Die [illegible]

des Prinzipes muß direkt die gegenseitige Ausschließung, die Repugnanz zwischen Sein und Nichtsein ausdrücken; dies ist es, was man bezeichnen will; niemals hat man unter dem Prinzip des Widerspruches etwas Anderes verstanden. Kant drückt in seiner neuen Formel diese Ausschließung nicht direkt aus; was er ausdrückt, ist, daß, wenn von der Idee eines Subjektes das Prädikat ausgeschlossen ist, ihm dieses nicht zukomme. Weit entfernt, daß diese Formel das Prinzip des Widerspruches ausdrücke, ist sie vielmehr nur der bekannte Satz der Cartesianer: Was in der klaren und bestimmten Idee einer Sache enthalten ist, kann von ihr mit aller Gewißheit behauptet werden. Im Wesen drücken die beiden Formeln dasselbe aus und unterscheiden sich nur durch rein zufällige Verschiedenheiten, daß nämlich 1) die des Kant conciser ist, und daß 2) diese ein negativer und jene der Cartesianer ein affirmativer Satz ist.

196. Kant sagt eigentlich: „Was von der klaren und bestimmten Idee einer Sache ausgeschlossen wird, kann von ihr geläugnet werden." Ein Prädikat, das mit dem Subjekte in Repugnanz steht, ist eben das, was von der Idee einer Sache ausgeschlossen wird; es kommt ihr nicht zu, heißt ebensoviel als, es kann von ihr geläugnet werden. Und da auf der anderen Seite das Princip der Cartesianer offenbar ebenso im affirmativen, wie im negativen Sinne verstanden werden muß (denn wenn sie sagten: was in der klaren und bestimmten Idee einer Sache enthalten ist, kann von ihr ausgesagt werden, so meinten sie ebenfalls, daß, wenn etwas ausgeschlossen sei, es geläugnet werden könne); so folgt, daß Kant dasselbe sagt, wie sie; und daß er also in der Absicht, alle Schulen zurecht zu weisen, in eine Täuschung verfiel, welche nicht viel Scharfsinn verräth.

Es ist klar, daß die Formel Kant's auch jene andere einschließt: das in der Idee eines Subjektes enthaltene Prädikat kommt ihm zu. Dieser Satz ist gleichfalls conditio sine qua non aller analytischen affirmativen Urtheile; denn diese hören auf, wenn dem Subjekt nicht dasjenige zukommt, was in seiner

Idee enthalten ist. In diesem Falle wäre also nicht einmal eine scheinbare Verschiedenheit zwischen der Formel des Kant und der der Cartesianer vorhanden; nur einige Abwechslung im Ausdruck; die Behauptung selbst ist genau dieselbe. Hieraus erhellt, daß, ehe man behauptet, daß in dem klarsten und fundamentalsten Punkte der menschlichen Kenntnisse alle Schulen sich falsch ausgedrückt haben, man mit großer Vorsicht zu Werke gehen müsse. Das beweist die Originalität des Kant.

197. Nicht glücklicher war der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft in seiner Kritik des Zusatzes: zu gleicher Zeit, der gewöhnlich dem Prinzip des Widerspruchs hinzugefügt wird. Da er sich die Freiheit nahm, zu glauben, daß kein Philosoph vor ihm dieses Prinzip richtig ausgesprochen, wird es mir gestattet sein, zu sagen, daß er selbst nicht richtig verstanden hat, was die Anderen aussprechen wollten. Durch diese Behauptung glaube ich keine philosophische Profanation zu begehen; wenn Kant für gewisse Leute ein Orakel ist, so sind alle anderen Philosophen zusammen und die ganze Menschheit ohne Zweifel auch Orakel, welche gehört und beachtet zu werden verdienen.

Nach Kant selbst ist das Prinzip des Widerspruches die nothwendige Bedingung für alle menschlichen Erkenntnisse. Wenn also diese Bedingung ihrem Zwecke dienen soll, so muß sie auch in einer Weise ausgesprochen werden, die auf alle Fälle anwendbar ist. Unsere Erkenntnisse bestehen nicht bloß aus nothwendigen Elementen, sondern nehmen auch zum großen Theil Ideen in sich auf, die mit dem Zufälligen verknüpft sind; denn, wie wir gesehen haben, die rein idealen Wahrheiten führen zu nichts Positivem, wenn man sie nicht anwendet auf das Gebiet der Wirklichkeit. Die zufälligen Wesen sind der Bedingung der Zeit unterworfen; und alle Erkenntnisse, welche auf dieselben sich beziehen, müssen stets auf diese Bedingung Rücksicht nehmen. Ihre Existenz wird begränzt durch einen bestimmten Zeitraum, und man muß nothwendig von ihr in Übereinstimmung mit dieser Begränzung reden. Selbst die wesent-

lichen Eigenschaften werden in gewisser Weise durch die Bedingung der Zeit berührt; denn wenn sie auch von ihr unabhängig sind, wenn man sie im Allgemeinen betrachtet, so verhält es sich doch anders, wenn sie verwirklicht sind, d. h. wenn sie aufhören, eine bloße Abstraktion zu sein und eine positive Sache werden. Hierin liegt der Grund, der sehr wichtige und tiefe Grund, weßhalb alle Schulen die Bedingung der Zeit mit der Formel des Prinzipes des Widerspruchs verbunden haben; und es ist seltsam, daß dieser tiefe Grund dem Scharfsinn des deutschen Philosophen entgangen ist.

198. Die Wichtigkeit des Gegenstandes fordert noch weitere Erklärungen. Das Wesentliche im Prinzip des Widerspruches ist die Ausschließung des Seins durch das Nichtsein und des Nichtseins durch das Sein. Die Formel muß diese Thatsache ausdrücken, diese Wahrheit, die sich uns mit unmittelbarer Evidenz zeigt und die der Geist mit so klarer Intuition schaut, daß kein Zweifel noch irgend eine Dunkelheit darüber vorhanden sein kann.

Das Wort Sein kann auf zweifache Art verstanden werden; substantiv, insofern es die Existenz bezeichnet, und copulativ, insofern es die Beziehung eines Prädikats zu einem Subjekte anzeigt. Petrus ist; hier bezeichnet das Wort ist die Existenz des Petrus und bedeutet soviel als das andere: Petrus existirt. Der gleichseitige Triangel ist gleichwinklig; hier wird das Wort ist copulativ genommen; es wird nicht behauptet, daß irgend ein gleichseitiger Triangel existirt; es wird nur die Beziehung der Gleichheit der Winkel zur Gleichheit der Seiten behauptet, ganz abgesehen davon, ob diese existiren oder nicht.

Das Prinzip des Widerspruches muß sowohl auf die Fälle ausgedehnt werden, wo das Wort sein copulativ, als auch auf jene, wo es substantiv genommen wird. Denn wenn wir sagen, es ist unmöglich, daß eine Sache sei und nicht sei, so sprechen wir nicht allein vom idealen Gebiet, oder von den Beziehungen zwischen Subjekt und Prädikat, sondern auch vom

realen; wäre dies nicht der Fall, so würde folgen, daß die ganze Welt der Existenzen ohne die nothwendige Bedingung für jede Erkenntniß wäre. Überdies ist diese Bedingung nicht bloß für jede Erkenntniß, sondern auch für jedes Sein an sich vorhanden, abgesehen davon, ob es erkannt, und ob es intelligent sei. Was wäre ein wirkliches Sein, welches sein und nicht sein könnte? Was bedeutet ein verwirklichter Widerspruch? Mithin muß sich das Prinzip nicht bloß erstrecken auf das Wort sein im copulativen Sinne, sondern auch auf dasselbe im substantiven Sinne. Alle endlichen Existenzen, die unsere mit eingeschlossen, werden nach successiver Dauer gemessen; wenn also die Formel des Prinzips des Widerspruches nicht ganz unanwendbar sein soll auf Alles, was wir im Universum erkennen, so muß sie von der Bedingung der Zeit begleitet werden. Von allen endlichen Dingen, die existiren, ist es wahr gewesen, daß sie nicht existirten, und von allen kann dies wahr werden; von keinem würde man mit Wahrheit behaupten, daß seine Nichtexistenz unmöglich wäre; diese Unmöglichkeit entsteht nur durch die Existenz einer gegebenen Zeit und kann nur mit Rücksicht auf diese Zeit behauptet werden. Die Bedingung der Zeit ist also absolut nothwendig in der Formel des Prinzipes des Widerspruchs, wenn diese Formel uns für das Existirende, d. h. für dasjenige, was das einzige reale Objekt unserer Erkenntnisse ist, dienen soll.

199. Sehen wir nun, wie es sich im idealen Gebiet verhält, wo das Wort sein copulativ genommen wird. Die dem rein idealen Gebiet angehörigen Behauptungen sind von zweifacher Art: die einen haben eine Gattungsidee zum Objekt, die mit Hinzufügung des Unterschiedes zu einer Art-Idee übergehen kann; die anderen haben die Art selbst zum Objekt oder die generische Idee mit der Bestimmung des Unterschiedes. Das Wort Winkel drückt die generische Idee aus, welche alle Winkel umfaßt; eine Idee, welche, verbunden mit dem betreffenden Unterschiede, die Arten des rechten, spitzen und stumpfen Winkels bezeichnen kann. Wir modificiren unaufhörlich die

generische Idee in verschiedener Weise, und da hier nothwendig eine Succession stattfindet, in der sich uns die verschiedenen Begriffe darbieten, welche alle die generische Idee zur Basis haben, so folgt, daß wir diese wie ein Wesen betrachten, welches successiv sich verändert. Um diese rein intellektuelle Aufeinanderfolge zu bezeichnen, bedienen wir uns der Idee der Zeit. Dies ist einer der Gründe, welche die Anwendung dieser Bedingung auch im rein idealen Gebiet rechtfertigen. So sagen wir: ein Winkel kann nicht zu gleicher Zeit ein rechter und nicht ein rechter sein, weil wir finden, daß die Idee des Winkels successiv bestimmt werden könne durch den Unterschied, welcher den rechten und nicht rechten bildet; aber diese Bestimmungen können auch nicht einmal in unserem Begriff zusammen existiren, weßhalb wir nicht die absolute Unmöglichkeit der Verbindung der Differenz mit dem Genus behaupteten, sondern diese nur beschränken auf die Bedingung der Gleichzeitigkeit.

In folgendem Satze: Ein rechter Winkel kann nicht ein stumpfer Winkel sein, ist das Subjekt nicht die generische Idee allein, sondern verbunden mit dem Unterschiede: ein rechter. In dem Begriff des Subjektes, das durch diese beiden Ideen (Winkel und rechter) gebildet wird, sehen wir die Unmöglichkeit, daß mit ihnen die Idee des stumpfen verbunden werde, und zwar hier ohne alle Bedingung der Zeit, die in diesem Falle auch nicht hinzugefügt wird. Man sagt oft: ein Winkel kann nicht zu gleicher Zeit ein rechter und ein stumpfer sein; aber niemals: der rechte Winkel kann nicht zu gleicher Zeit ein stumpfer sein, sondern absolut: der rechte Winkel kann kein stumpfer sein.

200. Kant bemerkt, der Mißverstand komme daher, „daß man ein Prädikat eines Dinges zuvörderst von dem Begriff desselben absondere, und nachher sein Gegentheil mit diesem Prädikate verknüpfe, welches niemals einen Widerspruch mit dem Subjekte, sondern nur mit dessen Prädikate, welches mit jenem synthetisch verbunden worden, abgebe, und zwar nur

dann, wenn das erste und zweite Prädikat zu gleicher Zeit gesetzt werden.“ Diese Bemerkung ist an sich sehr richtig; aber sie hat zwei Fehler: einmal den, daß sie sich den Anschein einer originellen giebt, während sie sehr bekannte Sachen ausspricht; zweitens den, daß sie angewendet wird, um einen Mißverstand zu beseitigen, der nur im Geiste des deutschen Philosophen vorhanden war, welcher vorgiebt, ihn Anderen benehmen zu wollen. Die beiden im vorigen Paragraphen analysirten Sätze bestättigen diese meine Behauptung. Der Winkel kann nicht ein rechter und nicht ein rechter sein. Hier ist die Bedingung der Zeit nicht nöthig, denn die Repugnanz besteht nicht zwischen dem Prädikat und dem Subjekt, sondern zwischen beiden Prädikaten. Der Winkel kann ein rechter und nicht ein rechter sein, vorausgesetzt, daß sich dieses in verschiedenen Zeiten realisire. Der rechte Winkel kann nicht ein stumpfer sein. Hier braucht die Bedingung der Zeit nicht ausgedrückt zu werden, denn da die Idee r e c h t e r in dem Begriff des Subjektes aufgenommen ist, ist die des s t u m p f e n gänzlich ausgeschlossen.

201. Wenn das Prinzip des Widerspruches allein für die analytischen Urtheile dienen sollte, d. h. für jene, bei welchen das Prädikat in der Idee des Subjektes enthalten ist, so brauchte die Bedingung der Zeit nie beigefügt zu werden; da aber dieses Prinzip uns auch in den anderen Urtheilen leiten soll, so folgt, daß in der allgemeinen Formel nicht abgesehen werden durfte von einer in den meisten Fällen absolut unerläßlichen Bedingung. Bei dem gegenwärtigen Zustande unseres Geistes, während wir in diesem Leben uns befinden, ist das Nicht-Absehen von der Zeit die Regel, das Absehen die Ausnahme; und eine allgemeine Formel sollte sich nur auf die Ausnahme beziehen und auf die Regel keine Rücksicht nehmen?

202. Man begreift den Grund nicht, welcher Kant bewegen konnte, diesen Gegenstand mit den oben citirten Beispielen zu erläutern. Es giebt nichts noch Gewöhnlicheres und Unpassenderes, als was jener Philosoph hinzusetzt, um seinen Gegenstand durch einige Beispiele anschaulich zu machen. „Sage

ich, ein Mensch, der ungelehrt ist, ist nicht gelehrt, so muß die Bedingung: zugleich dabei stehen; denn der, so zu einer Zeit ungelehrt ist, kann zu einer anderen gar wohl gelehrt sein." Dies ist außerdem, daß es gewöhnlich und unpassend, zugleich im höchsten Grade ungenau. Wenn die Behauptung lautete: „Ein Mensch kann nicht gelehrt und ungelehrt sein," dann müßte die Bedingung: zugleich beigefügt werden; denn da kein Prädikat dem anderen vorgezogen wird, würde das Motiv der Repugnanz dadurch angedeutet werden, welche zwischen Prädikat und Prädikat, nicht zwischen Prädikat und Subjekt vorhanden ist. Aber in dem von Kant angeführten Beispiele: „Ein Mensch, der ungelehrt ist, ist nicht gelehrt," ist das Subjekt nicht bloß der Mensch, sondern der ungelehrte Mensch; das Prädikat gelehrt trifft den durch das Prädikat ungelehrt modificirten Menschen, und folglich ist die Bezeichnung der Zeit nicht nöthig und wird auch in der gewöhnlichen Sprache nicht beigefügt.

Es ist ein großer Unterschied vorhanden zwischen den beiden Behauptungen: der Mensch, der ungelehrt ist, ist nicht gelehrt, und: der Mensch, der ungelehrt ist, kann nicht gelehrt sein. In der ersteren braucht die Bedingung der Zeit aus dem angeführten Grunde nicht beigesetzt zu werden, wohl aber in der zweiten; denn da von der Unmöglichkeit in absoluter Weise gesprochen wird, so würde dem Ungelehrten sogar die Potenz, gelehrt zu werden, abgesprochen.

203. Das andere Beispiel, welches Kant anführt, ist Folgendes: „Sage ich aber, kein ungelehrter Mensch ist gelehrt, so ist der Satz analytisch, weil das Merkmal der Ungelahrtheit nunmehr den Begriff des Subjektes mit ausmacht, und alsdann erhellet der verneinende Satz unmittelbar aus dem Satze des Widerspruches, ohne daß die Bedingung zugleich hinzukommen darf." Man sieht den Grund nicht ein, warum Kant einen so großen Unterschied annimmt zwischen den beiden Sätzen: „Ein Mensch, der ungelehrt ist, ist nicht gelehrt," und: „Kein ungelehrter Mensch ist gelehrt;" in beiden bezieht sich das Prädikat nicht bloß auf den Menschen, sondern auf

den ungelehrten Menschen, und es heißt doch wohl ebensoviel, zu sagen: ein Mensch, der ungelehrt ist, und: ein ungelehrter Mensch. Wenn also die Bezeichnung der Zeit in dem einen Satze nicht nöthig ist, so ist sie es auch in dem anderen nicht.

Wenn die Idee des Ungelehrten das Subjekt selbst afficirt, so ist das Prädikat nothwendig ausgeschlossen, denn die Ideen der Gelehrtheit und Ungelehrtheit sind contradiktorisch; und dann kommt die Regel der Dialektiker in Anwendung, daß bei nothwendigen Dingen die unbestimmte Behauptung der allgemeinen gleichgilt.

Aus dieser Untersuchung ergiebt sich, daß die Formel des Prinzipes des Widerspruchs so bleiben muß, wie sie ist, und daß die Bedingung der Zeit nicht weggelassen werden kann, wenn man diese Formel nicht für die meisten Fälle unnütz machen will.

Anmerkung. (XX.)

Die apodiktische Gewißheit, von welcher Kant in der citirten Stelle redet, ist jene, die aus der inneren Evidenz der Ideen entsteht; oder, mit anderen Worten, dieselbe, welche in den Schulen gewöhnlich die metaphysische genannt wird.

XXI. Kapitel.

Ob das Prinzip des Widerspruches den Namen eines fundamentalen verdiene, und in welchem Sinne.

204. Nachdem wir den wahren Sinn des Prinzipes des Widerspruches festgestellt, untersuchen wir nun, ob es den Namen eines fundamentalen verdiene, und alle die Eigenschaften in sich vereinige, die für diesen wissenschaftlichen Rang erforderlich sind. Es sind dies aber drei; erstens: daß es sich auf kein anderes Prinzip stütze; zweitens: daß mit ihm alle anderen fallen; drittens: daß, wenn es anerkannt wird, man in über=

zeugender Weise gegen den argumentiren könne, welcher die anderen läugnet, indem man ihn auf dem Wege des Beweises, wenigstens indirekt, zur Vernunft zurückführt.

205. Um alle Fragen, welche sich rücksichtlich des Prinzipes des Widerspruchs darbieten, vollständig zu beantworten, werde ich einige Sätze aufstellen und mit dem nöthigen Beweise begleiten.

Erster Satz.

Wenn das Prinzip des Widerspruchs geläugnet wird, so wird jede Gewißheit, jede Wahrheit, jede Erkenntniß vernichtet.

Wenn eine Sache zu gleicher Zeit sein und nicht sein kann, so können wir gewiß sein und nicht gewiß sein, erkennen und nicht erkennen, existiren und nicht existiren; die Affirmation schließt die Negation nicht mehr aus, widersprechende Dinge können sich vereinigen, verschiedene sich identificiren, identische sich unterscheiden; die Intelligenz ist ein Chaos in voller Ausdehnung des Wortes; die Vernunft verwirrt sich, die Sprache wird absurd, das Subjekt und das Objekt stoßen an einander in mitten so schreckenerregender Finsterniß; jedes intellektuelle Licht ist für immer erloschen. Alle Prinzipien sind in den allgemeinen Untergang mit verwickelt; das Bewußtsein selbst würde wankend werden, wenn es bei einer so absurden Annahme sich nicht durch die unbesiegbare Hand der Natur aufrecht gehalten fände. Aber inmitten dieser absurden Hypothese würde das Bewußtsein, das nicht verschwindet, weil es nicht verschwinden kann, sich mitfortgerissen fühlen durch den gewaltsamen Wirbelwind, der Alles in die Finsternisse des Chaos treibt; vergeblich würde es sich anstrengen, seine Ideen zu bewahren; alle verschwinden durch die Kraft des Widerspruchs; vergeblich brütet es neue aus, um sie an die Stelle der verlorenen zu setzen; auch sie verschwinden; vergeblich sucht es neue Objekte; sie halten nicht Stand; es selbst dauert nur fort, weil es die radicale Unmöglichkeit fühlt, nichts zu denken;

es steht wenigstens den Widerspruch, der sich zum Herrn der Intelligenz gemacht, und mit unwiderstehlicher Kraft Alles niederreißt, was man aufbauen will.

Zweiter Satz.

206. Es genügt nicht, daß das Prinzip des Widerspruchs nicht für falsch gehalten wird; es muß nothwendig für wahr und gewiß gehalten werden, wenn man nicht jede Gewißheit, jede Erkenntniß, jede Wahrheit vernichten will.

Die für den ersten Satz angeführten Gründe finden hier gleichfalls volle Anwendung. Im ersteren Falle nimmt man an, daß die Wahrheit des Prinzipes geläugnet wird; in diesem, daß es weder für wahr, noch für falsch gehalten wird. Es ist evident, daß hier die Indifferenz nicht genügt; denn von dem Augenblick an, wo das Prinzip des Widerspruchs nicht außer allen Zweifel gesetzt wird, verfallen wir nothwendig in Finsterniß und müssen an Allem zweifeln.

Ich will nicht sagen, daß, um von irgend einer Sache gewiß zu sein, man nothwendig explicite an dieses Prinzip denken müsse; wohl aber, daß wir es für unerschütterlich wahr halten müssen, daß wir nicht den geringsten Zweifel über dasselbe hegen dürfen, und daß, wenn wir sehen, daß eine Sache mit ihm verknüpft ist, wir sie nothwendig als auf einem unerschütterlichen Fundamente stehend zu betrachten haben. Das geringste Schwanken, der leiseste Zweifel über dieses Prinzip, vernichtet Alles; die Möglichkeit eines Absurdum ist selbst absurd.

Dritter Satz.

207. Es ist unmöglich, ein Prinzip aufzufinden, wodurch die Wahrheit des Prinzipes des Widerspruchs bewiesen würde.

Wir haben gesehen, daß es bei jeder Erkenntniß nöthig ist, die Wahrheit des Prinzipes des Widerspruchs vorauszu-

setzen; keine also kann dazu dienen, um es selbst zu beweisen. Bei jedem Schlusse, der zu diesem Zwecke gemacht wird, muß nothwendig ein circulus vitiosus vorhanden sein; man wird das Prinzip des Widerspruchs durch ein anderes zu beweisen suchen, das seinerseits das des Widerspruches voraussetzt. Wir hätten also ein Gebäude, das auf einem Fundamente ruht, und ein Fundament, das wiederum durch das Gebäude gestützt wird.

Vierter Satz.

208. Wer das Prinzip des Widerspruches läugnet, kann weder direkt noch indirekt durch irgend ein anderes zur Vernunft zurückgeführt werden.

Es wäre seltsam, die Argumente zu hören, die man gegen einen Menschen anwendet, der die Möglichkeit des Ja und des Nein zu gleicher Zeit bei allen Dingen zugiebt. Bringt man ihn zum Ja, so hat er dadurch das Nein noch nicht verloren, und umgekehrt. Es ist unmöglich, nicht bloß zu argumentiren, sondern selbst zu sprechen und zu denken bei einer solchen Annahme.

Fünfter Satz.

209. Es ist nicht genau, was gewöhnlich behauptet zu werden pflegt, daß man mittelst des Prinzipes des Widerspruches in zwingender Weise gegen diejenigen argumentiren könne, welche die übrigen Prinzipe läugnen.

Man beachte, daß ich nur sage: es ist nicht genau; denn ich glaube in der That, daß es im Grunde wahr ist, obgleich verbunden mit einiger Ungenauigkeit. Um dies zu erkennen, untersuchen wir den Werth des Beweises, der in solchen Fällen angewendet wird. Ein Dialog wird die angewendeten Gründe und Einwände am deutlichsten darstellen. Nehmen wir an, es läugne Jemand das Axiom: Das Ganze ist

größer als der Theil. In diesem Falle würde man folgendermaßen argumentiren.

A. Wenn Sie dies läugnen, so nehmen Sie an, daß eine Sache zu gleicher Zeit sein und nicht sein kann.

B. Dies wäre zu beweisen.

A. Das Ganze in Ihrem Sinne wäre Ganzes und zugleich nicht Ganzes; der Theil wäre Theil und nicht Theil.

B. Warum?

A. Erstens wäre es Ganzes, weil es so angenommen wird.

B. Zugegeben.

A. Zu gleicher Zeit wäre es nicht Ganzes .....

B. Dies läugne ich.

A. Es wäre nicht Ganzes, weil es nicht größer wäre, als sein Theil.

B. Dies ist offenbar eine petitio principii. Ich behaupte, das Ganze ist nicht größer als sein Theil, und Sie wollen den Beweis durch die Behauptung des Gegentheils geben, da Sie mir sagen, das Ganze wäre nicht Ganzes, wenn es nicht größer wäre als sein Theil. Wenn ich zugeben würde, daß das Ganze größer ist als sein Theil, und dann diese Eigenschaft läugnete, dann würde ich in einen Widerspruch verfallen, etwas für das Ganze haltend, was nach meinen Prinzipien nicht das Ganze wäre; allein, da ich läugne, daß das Ganze größer sein müsse, als sein Theil, so muß ich auch läugnen, daß es Ganzes zu sein aufhört, wenn es nicht größer ist, als sein Theil.

210. Was kann man Jemandem, der in dieser Weise argumentirt, entgegnen? Nichts, absolut nichts in Form eines Ratiociniums; man kann ihn nur aufmerksam machen auf die Absurdität, die er aufstellt, aber nicht durch Argumente, sondern durch genaue Bestimmung des Sinnes der Worte und durch Analyse der Begriffe, die sie bezeichnen. Der Widerspruch existirt; dies ist gewiß; und es kommt darauf an, ihn demjenigen begreiflich zu machen, der in ihn verfällt. Dazu wird entweder hinreichen die Erklärung der Termini und die Analyse der Begriffe, oder es wird absolut unmöglich sein.

Bleiben wir bei demselben Beispiele. Das Ganze ist größer als sein Theil. Was ist das Ganze? Die Summe der Theile, die Theile selbst, mit einander verbunden. In der Idee des Ganzen sind also die Theile enthalten. Was heißt größer? Man nennt eine Sache größer als eine andere, wenn sie, außer der gleichen Quantität wie jene, noch eine andere enthält; sieben ist größer als fünf, weil es außer fünf auch noch zwei enthält. Das Ganze enthält den einzelnen Theil und die anderen Theile; es liegt also in der Idee des Ganzen die Idee des Größerseins als ein Theil desselben. Nur auf diese Weise könnte man Jemanden überzeugen, der dieses Prinzip läugnete; eine Methode, die man nicht sowohl Argumentation, als Erklärung der Termini und Analyse der Begriffe nennen könnte; denn es ist klar, daß hier nichts weiter geschieht, als daß jene bestimmt und diese in ihre Elemente aufgelöst werden.

Sechster Satz.

211. Das Prinzip des Widerspruches kann nur durch unmittelbare Evidenz erkannt werden.

Um dies zu beweisen, muß man zwei Dinge beweisen, erstens, daß das Erkennen durch Evidenz geschieht, und zweitens, daß diese Evidenz eine unmittelbare ist. Was das erstere betrifft, so will ich zunächst bemerken, daß das Prinzip des Widerspruches keine einfache Thatsache des Bewußtseins, sondern eine rein ideale Wahrheit ist. Die Thatsache des Bewußtseins schließt die Realität ein; sie kann in keiner Weise ausgedrückt werden, ohne daß irgend eine Existenz behauptet wird. Das Prinzip des Widerspruches behauptet weder, noch läugnet es irgend etwas Positives, d. h. es sagt nicht, daß etwas existire oder nicht existire; es bezeichnet nur die Repugnanz des Seins mit dem Nichtsein, und des Nichtseins mit dem Sein, abgesehen davon, ob das Wort sein substantiv oder copulativ genommen wird.

212. Jede Thatsache des Bewußtseins ist etwas nicht bloß Existirendes, sondern Bestimmtes; sie ist nicht ein Gedanke

in abstracto, sondern dieser oder jener Gedanke. Das Prinzip des Bewußtseins enthält nichts Bestimmtes; es sieht nicht bloß ab von der Existenz der Dinge, sondern auch von ihrer Wesenheit, denn es bezieht sich nicht bloß auf die existirenden, sondern auch auf die möglichen Dinge; und bei diesen wiederum unterscheidet es nicht die Arten, sondern umfaßt sie alle in ihrer größten Allgemeinheit. Wenn man sagt: „Es ist unmöglich, daß eine Sache sei und nicht sei," so wird das Wort Sache in seiner Bedeutung in keiner Weise beschränkt; es bezeichnet das Sein im Allgemeinen, in seiner größten Unbestimmtheit. In dem Ausdruck: „sei oder nicht sei" bedeutet das Wort sein nicht bloß die Existenz, sondern jede Klasse von Beziehungen von Wesenheiten, gleichfalls in vollständigster Unbestimmtheit. So findet das Prinzip in gleicher Weise Anwendung in folgenden beiden Sätzen: „Es ist unmöglich, daß der Mond sei und zugleich nicht sei;" und: „Es ist unmöglich, daß ein Kreis zu gleicher Zeit Kreis und nicht Kreis sei;" obgleich die erstere dem realen Gebiet angehört und in ihr das Wort sein die Existenz bezeichnet, und die letztere dem idealen und das Wort sein in ihr nur die Beziehung des Prädikates zum Subjekte ausdrückt.

213. Jede Thatsache des Bewußtseins ist individuell; das Prinzip des Widerspruches ist das universellste, was gedacht werden kann; jede Thatsache des Bewußtseins ist zufällig; das Prinzip des Widerspruches ist absolut nothwendig, und diese Nothwendigkeit bildet gerade einen der Charaktere der durch Evidenz erkannten Wahrheiten.

214. Das Prinzip des Widerspruches ist ein Gesetz jeder Intelligenz, ist von absoluter Nothwendigkeit sowohl für das Endliche, wie für das Unendliche; auch die unendliche Intelligenz befindet sich nicht außerhalb dieser Nothwendigkeit, denn die unendliche Vollkommenheit kann nicht ein Absurdum sein. Die rein individuelle Thatsache des Bewußtseins bezieht sich allein auf das Wesen, welches sie erfährt; ob ich existire oder

nicht existire, dies alterirt nicht im Mindesten weder das Gebiet der Intelligenzen, noch das der Wahrheiten.

215. Das Prinzip des Widerspruches besitzt, außer dem Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, durch den sich die Wahrheiten der Evidenz unterscheiden, auch den, daß es mit jener unmittelbaren intellektuellen Klarheit gesehen wird, von der weiter oben die Rede war. In der Idee des Seins sehen wir auf's Klarste den Ausschluß des Nichtseins.

Hieraus folgt der Beweis für den zweiten Theil des Satzes; denn es ist unmittelbare Evidenz der Beziehung eines Prädikates zu einem Subjekte vorhanden, wenn, um sie zu sehen, die bloße Idee des Subjektes hinreicht, ohne Nothwendigkeit irgend einer Combination mit anderen Ideen. Dies findet aber statt in unserem Falle; denn nicht bloß ist keine Combination nothwendig, sondern es sind sogar alle Combinationen unmöglich, wenn nicht die Wahrheit des Prinzipes vorausgesetzt wird.

Anmerkung. (XXI.)

Außer den Fragen über das Prinzip des Widerspruches, als einziges Fundament der Gewißheit, giebt es andere rücksichtlich seiner scientifischen Wichtigkeit und Fruchtbarkeit. Ich habe vorläufig hierüber nichts sagen wollen, weil ich mir vorbehalte, diese Fragen ausführlich zu erörtern, wenn ich von der Idee des Seins im Allgemeinen handeln werde.

XXII. Kapitel.

Das Prinzip der Evidenz.

216. Unter den Prinzipen, welche in den Schulen mit dem Anspruch auf den Titel fundamentaler in erster Reihe figurirten, befindet sich auch jenes, welches die Cartesianer also ausdrückten: „Was in der klaren und bestimmten Idee einer Sache enthalten ist, kann mit aller Gewißheit von ihr behauptet werden." Wir haben bereits gesehen, daß Kant (obgleich mit

anderen Worten) dieses Prinzip wieder hervorgezogen hat, indem er es irrthümlich für synonym mit dem des Widerspruches hielt. Prüft man die Sache genau, so wird man finden, daß sowohl die Formel der Cartesianer, wie die des Kant, nichts Anderes ist, als die Aussprache der Legitimität des Criteriums der Evidenz. Beide könnten viel einfacher ausgedrückt werden: Die Evidenz ist ein Criterium der Wahrheit; oder: Das Evidente ist wahr. Da diese Umformung mir später dienen soll, um, wie ich glaube, sehr verworrene Ideen klar zu machen, will ich zunächst den Grund derselben angeben, indem ich die Gleichheit beider Ausdrücke zeige.

217. Zu sagen, eine Sache sei in der klaren und bestimmten Idee einer anderen enthalten, ist dasselbe, als zu behaupten, ein Prädikat komme mit Evidenz einem Subjekte zu; die Worte haben keinen und können keinen anderen Sinn haben. „Enthalten sein in einer klaren und bestimmten Idee" heißt soviel, als sagen, daß wir eine Sache in einer anderen mit jenem intellektuellen Lichte schauen, das wir Evidenz nennen. Der Ausdruck also: „Was in der klaren und bestimmten Idee einer Sache enthalten ist" ist genau derselbe wie: „Was evident ist."

Zu sagen, eine Sache könne von der anderen mit aller Gewißheit behauptet werden, ist dasselbe, wie zu sagen: „Die Sache ist wahr, und wir können davon vollkommen gewiß sein." Was man behaupten kann, ist die Wahrheit und die Wahrheit allein. Also ist der Ausdruck: „Man kann von ihr mit aller Gewißheit behaupten," genau derselbe, wie: „Es ist wahr."

Mithin kann die Formel der Cartesianer in folgende verwandelt werden: „Das Evidente ist wahr," oder: „Die Evidenz ist ein sicheres Criterium der Wahrheit."

218. „Das Prädikat, das einem Subjekte widerspricht, kommt ihm nicht zu," dies ist die Formel des Kant. Der Widerspruch, von dem hier die Rede ist, ist derjenige, der in den Ideen liegt, d. h. wenn von der Idee des Subjektes nothwendig das Prädikat durch inneren Widerspruch ausgeschlossen

ist. Der Ausdruck also: „Das Prädikat, das einem Subjekte widerspricht," heißt soviel als jener andere: „Wenn von der Idee des Subjektes mit Klarheit das Prädikat ausgeschlossen gesehen wird," der wieder mit dem anderen identisch ist: „Wenn der Ausschluß oder der Widerspruch zwischen dem Subjekt und Prädikat evident ist."

„Es kommt ihm nicht zu," bezeichnet dasselbe wie: „Es ist wahr, daß es ihm nicht zukommt," und da diese Formeln sowohl affirmativen als negativen Werth haben (denn wenn man sagt: „Das Prädikat, das einem Subjekte widerspricht, kommt ihm nicht zu," so kann man mit demselben Grunde sagen: „Das Prädikat, das in der Idee des Subjektes enthalten ist, kommt ihm zu"), so folgt, daß die Formel des Kant genau zusammenfällt mit der anderen: „Was evident ist, ist wahr."

219. Durch diese Transformation gewinnt man größere Klarheit und größere Allgemeinheit; Klarheit, durch den Ausdruck selbst, Allgemeinheit, weil sowohl die affirmativen wie die negativen Fälle darin begriffen sind. Die Worte: „Was evident ist," umfassen die Affirmationen, wie die Negationen; denn ebenso evident kann der Einschluß eines Prädikates in einem Subjekte sein, wie ihre gegenseitige Repugnanz. Man kann ebenso klar sehen, daß eine Sache in der Idee der anderen enthalten, wie, daß sie durch dieselbe ausgeschlossen ist. Unter allen Gesichtspunkten ist die Formel vorzuziehen: „Was evident ist, ist wahr;" und will man sie nicht als Prinzip, sondern als anwendbare Regel aussprechen, so kann man sie in die andere verwandeln: „Die Evidenz ist ein sicheres Criterium der Wahrheit."

220. Man glaube aber nicht, daß die obige Analyse diese Transformation allein zum Zweck habe. Obgleich in diesen Materien die Klarheit und Präcision so sehr als möglich erzielt werden muß, würde ich dennoch dieser Erörterungen mich überhoben haben, wenn es sich bloß um eine Neuerung handelte, die in der Praxis nur von sehr geringen Folgen sein könnte;

ebendasselbe wird auf eine oder die andere Weise ausgedrückt, und wer die ersteren Formeln nicht versteht, wird auch die leztere nicht verstehen. Doch diese Neuerung war mein Hauptzweck nicht, sondern vielmehr, die Verwirrung der Ideen offenbar zu machen, die in diesem Punkte herrscht, wenn man untersucht, ob das Prinzip, das die Legitimität des Criteriums der Evidenz ausspricht, als fundamentales zu betrachten sei, oder nicht, und ob es vorzuziehen sei dem des Widerspruches und dem des Descartes.

221. Ich beginne damit, einen Satz aufzustellen, der als das sonderbarste Paradoxon erscheinen wird, aber weit davon entfernt ist, ein solches zu sein: Das Prinzip der Evidenz ist nicht evident.

Beweis. Dieses Prinzip lautet, in der einfachsten Form ausgesprochen, folgendermaßen: Das Evidente ist wahr. Ich behaupte, daß dieser Satz nicht evident sei. Wann wäre er evident? Wenn wir in der Idee des Subjektes das Prädikat sähen. Dies ist aber nicht der Fall. Evident ist das, was mit Klarheit gesehen wird, was sich dem Geiste ganz klar darstellt. Wahr ist das, wobei Conformität der Idee mit dem Objekte vorhanden ist. Ich frage nun, wie sehr man auch die Idee: „mit Klarheit gesehen" analysiren möge, kann man in ihr jene andere: „dem Objekte conform" entdecken? Hier ist ein ungeheuerer Sprung vorhanden, man geht von der Subjektivität zur Objektivität über; man behauptet, daß die subjektiven Bedingungen der Reflex der objektiven sind; man macht den Übergang von der Idee zu ihrem Objekt, einen Übergang, der das transcendentalste, schwierigste, dunkelste Problem der Philosophie bildet. Mit gutem Grunde also habe ich behauptet, der Satz: Das Prinzip der Evidenz ist nicht evident, sei kein Paradoxon.

222. Was werden wir also von dem Satze: Das Evidente ist wahr, zu halten haben? Er ist kein Axiom, denn das Prädikat ist nicht in der Idee des Subjektes enthalten; er ist kein beweisbarer Satz, denn jeder Beweis beruht auf

evidenten Prinzipen, und besteht darin, aus ihnen eine Schlußfolge abzuleiten, die evident mit ihnen verknüpft ist, was nicht stattfinden kann, wenn die Legitimität der Evidenz nicht vorausgesetzt wird, d. h. dasjenige, was bewiesen werden soll. Sobald man anfängt, Schlüsse zu ziehen, könnte man sofort fragen: Woher weiß man das Prinzip, worauf man sie gründen will? Woher weiß man, daß es wahr ist? Durch Evidenz? Man vergesse nicht, daß es sich darum handelt, zu beweisen, das Evidente sei wahr, und daß also eine petitio principii vorhanden. Die Wahrheit der logischen Gesetze, denen alles Schließen unterworfen ist, ist nur durch Evidenz bekannt. Wenn man also nicht voraussetzt, das Evidente sei wahr, so kann man nicht einmal Schlüsse ziehen.

223. Wir haben also gefunden, daß das Prinzip der Evidenz sich auf kein anderes stützen könne, und folglich den ersten Charakter eines Fundamental=Prinzips an sich trage. Wenn es fällt, so fallen auch alle anderen mit Einschluß des des Widerspruches, das wie die anderen nur durch Evidenz erkannt wird. Dies ist ein zweiter Charakter eines Fundamental=Prinzipes. Sehen wir nun, ob es auch den dritten besitzt, nämlich, daß man mit seiner Hülfe denjenigen überzeugen kann, der die anderen läugnet.

Es wird sich schwerlich Jemand finden, der das Prinzip des Widerspruchs läugnet und das der Evidenz gelten läßt; wenn wir nichtsdestoweniger diese Annahme machen, so müßte ohne Zweifel, wenn irgend ein Prinzip für den Fall dienen könnte, es dieses sein, denn die Frage würde sich darauf reduciren, ob er zugebe, daß die Prinzipe für ihn evident sind; wenn sie es nicht sind, so ist sein Verstand verschieden von dem der anderen Menschen; wenn sie es sind, so ist das Argument, das man ihm entgegen hält, beweisend. Man würde sagen: Du giebst zu, das Evidente sei wahr; dieses oder jenes Prinzip ist für dich evident; also ist es wahr. Die Prämissen sind von ihm selbst zugegeben; die Legitimität der Schlußfolge

ist evident; er muß sie deßhalb gelten lassen, da er ja das Criterium der Evidenz als allgemeine Regel gelten läßt.

224. Woher entstehen die Eigenthümlichkeiten, die wir an diesem Prinzip bezeichnet haben? Es ist nicht evident; es kann nicht bewiesen werden; es ist nothwendig für alle Anderen und mit seiner Hülfe kann derjenige überzeugt werden, der sie läugnet. Woher diese Sonderbarkeit? Aus einer sehr einfachen Ursache; nämlich: Das Prinzip der Evidenz drückt keine objektive Wahrheit aus, und kann deßhalb nicht bewiesen werden; es ist keine bloße Thatsache des Bewußtseins, weil es die Beziehung des Objektes zum Subjekt ausdrückt, und kann deßhalb nicht beschränkt werden auf das rein subjektive Gebiet; es ist ein Satz, den wir durch einen reflexen Akt erkennen und der das primitive Gesetz aller unserer objektiven Erkenntnisse ausdrückt. Diese gründen sich auf die Evidenz; so erfahren wir es; aber wenn der Geist sich frägt: Warum mußt du auf die Evidenz dich verlassen? so kann er nichts Anderes antworten, als, daß das Evidente wahr ist. Worauf gründet sich dieser Satz? Gewöhnlich auf nichts; man richtet sich nach ihm, ohne jemals an ihn gedacht zu haben; wenn man sich aber Mühe giebt, darüber nachzudenken, so findet man drei Motive: erstens, einen unwiderstehlichen Instinkt der Natur; zweitens, die Bemerkung, daß, wenn man die Legitimität des Criteriums der Evidenz nicht gelten läßt, alle Erkenntnisse vernichtet werden, und es selbst unmöglich ist, zu denken; drittens, die Erfahrung, daß, wenn dieses Criterium zugegeben wird, sich im Geiste Alles ordnet, und, anstatt eines Chaos, ein ideales Universum von wunderbarer Verknüpfung erscheint, daß man sich mit den nöthigen Mitteln ausgerüstet findet, um zu denken und ein wissenschaftliches Gebäude zu errichten in Bezug auf das reale Universum, von dem man durch die Erfahrung Kenntniß hat.

Anmerkung. (XXII.)

Aus einer Stelle des Descartes im vierten Theile seiner Schrift de Methodo, welche oben in der Note XIX. citirt wurde, ersieht man, daß er außer dem Prinzip: „Ich denke, also bin ich," auch das der Legitimität der Evidenz annahm. Denn, indem er darnach forscht, was erforderlich, damit ein Satz wahr und gewiß sei sagt er: nachdem er bemerkt, daß, wenn er über die Wahrheit des Satzes: Ich denke, also bin ich, gewiß sei, er es nur deßhalb sei, weil er es klar so sehe, glaube er, als allgemeine Regel annehmen zu können, daß die mit Klarheit und Unterscheidung erkannten Dinge alle wahr seien. Hieraus ersieht man, daß im Systeme des Descartes zwei unter einander verbundene, aber sehr verschiedene Prinzipe zusammentreffen: 1) die Thatsache des Bewußtseins des Gedankens; und 2) die allgemeine Regel der Legitimität des Criteriums der Evidenz.

Es ist auch beachtenswerth, daß hier eine gewisse Verwirrung der Ideen obwaltet, auf die ich schon an einem anderen Orte hingewiesen habe. Es ist nicht genau, daß das Prinzip: Ich denke, also bin ich, evident ist. Die Evidenz bezieht sich auf die Schlußfolge; aber in Betreff des Aktes des Denkens ist keine eigentliche Evidenz, sondern Bewußtsein vorhanden. Die Evidenz ist ein Criterium; aber nicht das einzige.

XXIII. Kapitel.

Criterium des Bewußtseins.

225. Nachdem wir den Werth der drei Prinzipe, des Bewußtseins, des Widerspruches und der Evidenz, mit Rücksicht auf die Würde eines Fundamental-Prinzipes untersucht haben, prüfen wir nunmehr den inneren Werth dieser verschiedenen Criterien. Dazu wird uns die in den vorhergehenden Kapiteln auseinandergesetzte Lehre, deren Entwicklung und Vervollständigung die nun folgenden sind, vieles Licht gewähren. Beginnen wir mit dem Bewußtsein oder dem inneren Sinn.

Das Zeugniß des Bewußtseins oder des inneren Sinnes umfaßt alle Phänomene, welche sich aktiv oder passiv in unserer

Seele verwirklichen. Seiner Natur nach ist es rein subjektiv; an sich selbst betrachtet und getrennt von dem intellektuellen Instinkt und dem Lichte der Evidenz, bezeugt es also nichts rücksichtlich der Objekte. Durch dasselbe wissen wir nur, was wir erfahren, nicht was wirklich ist; wir nehmen das Phänomen, aber nicht die Realität wahr; es autorisirt uns, zu sagen: dies scheint mir so, nicht aber: dies ist so.

Der Übergang vom Subjekt zum Objekt, von der darstellenden Idee zur dargestellten Sache, von dem Eindruck zur eindrückenden Ursache, gehört in das Gebiet anderer Criterien; das Bewußtsein beschränkt sich auf das Innere, oder besser, auf sich selbst, da es nichts weiter ist als eine Thatsache unserer Seele.

226. Man muß unterscheiden zwischen dem direkten und reflexen Bewußtsein; jenes begleitet jedes innere Phänomen, dieses nicht; jenes ist natürlich, dieses philosophisch; jenes steht ab von den Akten der Vernunft, dieses ist einer dieser Akte.

Das direkte Bewußtsein ist die Gegenwart des Phänomens im Geiste selbst, sei dieses nun eine Idee, oder ein Akt, oder irgend ein Eindruck im intellektuellen und moralischen Gebiet.

Aus dieser Definition erhellt, daß das direkte Bewußtsein jede aktive oder passive Ausübung der Fähigkeiten unserer Seele begleitet. Zu sagen, diese Phänomene existirten in der Seele und seien ihr nicht gegenwärtig, wäre ein Widerspruch.

Diese Phänomene sind nicht Modificationen wie jene, die in den insensiblen Dingen sich verwirklichen; es handelt sich hier, so zu sagen, um lebendige Modificationen in einem gleichfalls lebendigen Wesen; in der Idee derselben ist enthalten, daß sie dem Geiste gegenwärtig sind.

Es ist unmöglich, zu empfinden, ohne die Empfindung zu erfahren; denn wer empfinden sagt, sagt: Empfindung erfahren. Diese Erfahrung ist die Gegenwart selbst; eine erfahrene Empfindung ist eine gegenwärtige Empfindung.

Der Gedanke ist seinem Wesen nach eine Vorstellung, welche nicht existiren, ja nicht gedacht werden kann, ohne ihre

Gegenwart; der Name selbst deutet dies an, und die Idee, welche wir damit verbinden, bestättigt die Bedeutung des Wortes. Wenn wir von Vorstellung (repraesentatio) sprechen, so verstehen wir, daß irgend ein wirkliches oder eingebildetes Objekt vorhanden, das sich mittelbar oder unmittelbar einem Subjekt darbietet; es ist also Gegenwart in jeder Vorstellung und folglich in jedem Gedanken.

Wenn wir vom Passiven, den Empfindungen und Vorstellungen, zum Aktiven übergehen, d. h. zu den Phänomenen, in denen die Seele frei ihre Kraft im intellektuellen und moralischen Gebiet entwickelt, combinirend oder wollend, so ist hier die Gegenwart wo möglich noch evidenter. Das Wesen, welches auf diese Weise handelt, gehorcht nicht einem natürlichen Impuls, sondern Motiven, welche es sich selbst vorsetzt, und auf die es achten oder nicht mehr achten kann; intellektuell combiniren, Willensakte ausüben, ohne daß weder das Erste noch das Zweite der Seele gegenwärtig wäre, sind widersprechende Behauptungen.

227. Das reflexe Bewußtsein, das die Franzosen Aperception zu nennen pflegen (von s'apercevoir, sich bewußt werden, was bei ihnen so viel als Bemerkung der Bemerkung, perceptio perceptionis, heißen kann), ist der Akt, mit dem der Geist explicite ein Phänomen erkennt, das in ihm sich verwirklicht. Ich höre ein Geräusch. Die einfache Sensation, die meinem Geiste gegenwärtig ist und ihn afficirt, bildet das, was ich direktes Bewußtsein genannt habe; wenn ich aber außerdem, daß ich höre, auch noch bemerke, daß ich höre, so höre ich nicht bloß, sondern denke auch, daß ich höre; dieses nenne ich reflexes Bewußtsein.

228. Aus dem angeführten Beispiel ist es klar, daß das direkte und reflexe Bewußtsein nicht bloß verschieden, sondern auch von einander trennbar ist; denn ich kann hören, ohne zu denken, daß ich höre, und dies geschieht unzählige Mal.

229. Die meisten Menschen haben wenig reflexes Bewußtsein; die größere intellektuelle Kraft wird in direkter Weise aus-

geübt. Diese ideologische Thatsache verknüpft sich mit moralischen Wahrheiten von der höchsten Wichtigkeit. Der menschliche Geist ist nicht dazu geboren, sich selbst zu betrachten, zu denken, daß er denkt; die Affekte sind ihm nicht als Objekte der Reflexion, sondern als Impulse verliehen, die ihn hintreiben, wohin er berufen ist; das Hauptobjekt seiner Intelligenz und seiner Liebe ist das unendliche Wesen, sowohl in diesem, wie in jenem Leben. Der Cultus seiner selbst ist eine Verirrung des Stolzes, deren Strafe die Finsterniß ist.

230. Die großen wissenschaftlichen Fortschritte beziehen sich alle auf die Objekte, nicht auf das Subjekt. Die exakten Wissenschaften, die Naturwissenschaften, wie die der moralischen Ordnung angehörigen, sind nicht entstanden aus der Reflexion über das Ich, sondern aus der Erkenntniß der Objekte und ihrer Beziehungen. Auch die metaphysischen Wissenschaften sind in ihren solidesten Theilen, dem ontologischen, cosmologischen und theologischen, rein objektiv; die Ideologie und Psychologie, die sich auf das Subjekt beziehen, leiden unter der Dunkelheit, die allem Subjektiven anhaftet; die Ideologie verläßt kaum die Gränzen der bloßen Beobachtung der inneren Phänomene, eine Beobachtung, die, beiläufig gesagt, gewöhnlich sehr dürftig und ungeschickt ausfällt und sich in eitle Spitzfindigkeiten verliert; und die Psychologie selbst, was enthält sie wahrhaft Bewiesenes, als die Einfachheit des Geistes, eine nothwendige Folge der Einheit des Bewußtseins? In allem Übrigen thut sie dasselbe, wie die Ideologie, und vermischt sich bis auf einen gewissen Punkt mit ihr; sie beobachtet Phänomene, die sie, gut oder schlecht, zergliedert und classificirt, ohne dahin zu gelangen, ihre geheimnißvolle Natur zu erklären.

231. Der innere Sinn oder das Bewußtsein ist das Fundament der anderen Criterien nicht als ein Satz, der ihnen als Stützpunkt dient, sondern als eine Thatsache, die für sie eine nothwendige Bedingung ist.

232. Das Bewußtsein sagt uns, daß wir die Idee einer Sache in einer anderen enthalten sehen; bis hierher ist nichts

anderes als Erfahrung vorhanden. Die Formel, in der man das Zeugniß aussprechen könnte, würde lauten: Es scheint mir, indem hier ein rein subjektives Phänomen bezeichnet wird. Aber dieses Phänomen ist begleitet von einem intellektuellen Instinkt, von einem unwiderstehlichen Impuls der Natur, der uns der Wahrheit der Beziehung zustimmen läßt, nicht bloß insofern sie in uns, sondern auch insofern sie außer uns vorhanden, auf rein objektivem Gebiet, sei es in der Sphäre der Wirklichkeit oder in der der Möglichkeit. So erklärt es sich, wie die Evidenz auf das Bewußtsein sich gründet, sich nicht mit ihm identificirend, sondern sich auf dasselbe stützend, als auf eine Thatsache, von der man nicht absehen kann, aber noch etwas mehr in sich schließend, nämlich den intellektuellen Instinkt, der uns das Evidente für wahr halten läßt.

233. Die Sensation, an sich betrachtet, ist eine Thatsache des reinen Bewußtseins, da sie immanent ist; weit entfernt, ein Akt zu sein, durch den der Geist aus sich herausgeht und in das Objekt sich versetzt, muß sie vielmehr als eine Leidenschaft, denn als eine Thätigkeit betrachtet werden, was auch mit der gewöhnlichen Sprache übereinstimmt, die ihr mehr die Bedeutung der Ausübung einer passiven als einer aktiven Fähigkeit giebt. Gleichwohl gründet sich auf diese reine Thatsache des Bewußtseins in gewisser Weise dasjenige, was man das Zeugniß der Sinne nennt, und folglich die ganze Erkenntniß der äußeren Welt und ihrer Eigenschaften und Beziehungen.

In der Sensation des Sehens der Sonne sind zwei Dinge vorhanden: erstens, die Sensation selbst, d. h. jene Vorstellung, die ich in mir erfahre, und die ich sehen nenne; zweitens: die Correspondenz dieser Sensation mit einem äußeren Objekte, das ich Sonne nenne. Es ist evident, daß dies sehr verschiedene Dinge sind, und gleichwohl verbinden wir sie stets mit einander. Das Bewußtsein ist gewiß die erste Basis, um das Urtheil zu bilden; aber es reicht dafür nicht aus; es bezeugt an sich nur das, was es empfindet, nicht das, was ist.

Wie kommt das Urtheil zu Stande? Vermittelst eines natürlichen Instinktes, der uns die Sensationen objektiviren, d. h. an ein äußeres, dem inneren Phänomen entsprechendes Objekt glauben läßt. So gründet sich das Zeugniß der Sinne in gewisser Weise auf das Bewußtsein; es entsteht aber nicht aus ihm allein, sondern bedarf noch des natürlichen Instinktes, der das Urtheil mit aller Sicherheit bilden läßt.

234. Es ist hier zu bemerken, daß das Zeugniß der Sinne auch in dem, was es Intellektuelles in sich schließt, insofern man urtheilt, daß der Sensation ein äußeres Objekt entspreche, mit der Evidenz gar nichts zu schaffen hat. In der Idee der Sensation ist, als in einer rein subjektiven, nicht die Idee der Existenz oder Möglichkeit eines äußeren Objektes enthalten, was doch unerläßliche Bedingung wäre, damit das Criterium der Evidenz statt haben könne. Dies wird, obschon es von selbst klar ist, noch bestättigt durch die tägliche Erfahrung. Die Vorstellung des Äußeren, subjektiv als ein reines Phänomen unserer Seele betrachtet, haben wir sehr oft, ohne daß ihr wirkliche Objekte entsprechen; mehr oder weniger klar in der bloßen Phantasie während des Wachens; höchst lebendig, ja mit vollständiger Illusion, im Traume.

235. Durch die vorhergehende Auseinandersetzung sind wir in den Stand gesetzt, den Werth und die Ausdehnung des Criteriums des Bewußtseins fest zu bestimmen, was ich durch die folgenden Sätze thun will, indem ich bemerke, daß sie sich alle auf das direkte Bewußtsein beziehen.

Erster Satz.

Das Zeugniß des Bewußtseins erstreckt sich auf alle Phänomene, die in unserer Seele sich verwirklichen, indem diese betrachtet wird als ein intellektuelles und sensitives Wesen.

Zweiter Satz.

236. Wenn in unserer Seele Phänomene einer anderen Ordnung existiren, d. h. wenn sie in einer anderen Weise modificirt werden kann in nicht repräsentativen Fähigkeiten, so erstreckt sich das Zeugniß des Bewußtseins nicht auf diese Phänomene.

Diesen Satz stelle ich nicht ohne einen wichtigen Grund auf. Es ist möglich und sogar wahrscheinlich, daß unsere Seele aktive Fähigkeiten besitzt, von deren Ausübung sie kein Bewußtsein hat. Ohne diese Annahme scheint es schwierig zu sein, die Geheimnisse des organischen Lebens zu erklären. Die Seele ist mit dem Körper verbunden und für denselben ein Lebensprinzip, dessen Trennung den Tod hervorruft, der sich offenbart in vollständiger Auflösung und Desorganisation.

Man könnte vielleicht einwenden, daß hier eine Reihe jener verworrenen Perceptionen vorhanden sei, von denen Leibnitz in seiner Monadologie spricht; vielleicht sind auch diese Perceptionen so fein, so flüchtig, daß sie keine Spur im Gedächtniß zurücklassen und kein Gegenstand der Reflexion werden können; doch alles das sind Conjecturen, nichts weiter. Es ist schwer, sich zu überzeugen, daß der Fötus im Mutterleibe Bewußtsein der Aktivität habe, die er ausübt für die Entwicklung des Organismus; es ist auch schwer zu glauben, daß in den Erwachsenen Bewußtsein eben dieser Aktivität vorhanden sei, die die Circulation des Blutes, die Ernährung und die übrigen Phänomene hervorruft, welche das Leben constituiren. Wenn diese Phänomene durch die Seele hervorgerufen werden, wie es gewiß ist, so ist in ihr die Ausübung einer Thätigkeit vorhanden, von der sie entweder gar kein oder nur ein so schwaches und verworrenes Bewußtsein hat, daß es kein wahres Bewußtsein genannt werden kann.

Dritter Satz.

237. Das Zeugniß des Bewußtseins, an sich betrachtet, beschränkt sich in der Weise auf das rein Innerliche, daß es für sich allein für das Äußere gar keinen Werth hat, sowohl für das Criterium der Evidenz, als für das der Sinne.

Vierter Satz.

Das Zeugniß des Bewußtseins ist das Fundament der übrigen Criterien, insofern es eine Thatsache ist, deren alle bedürfen, und ohne die sie unmöglich sind.

Fünfter Satz.

238. Aus der Combination des Bewußtseins mit dem intellektuellen Instinkt entstehen alle übrigen Criterien.

Anmerkung. (XXIII.)

Das in dem zweiten Satze dieses Kapitels (236) Gesagte ist unabhängig von dem Streite über die Art und Weise, wie die Seele und der Körper ihren wechselseitigen Einfluß üben, Fragen, die nicht hierher gehören. Sei das System, das man gelten läßt, welches es wolle, der Einfluß selbst ist eine Thatsache, die die Erfahrung uns bezeugt, was für meinen Zweck hier genügt.

XXIV. Kapitel.

Criterium der Evidenz.

239. Es giebt zwei Arten von Evidenz: die unmittelbare und die mittelbare. Man nennt unmittelbare Evidenz jene, welche nur des Verständnisses der Termini bedarf; mittelbare jene, die ein Ratiocinium in Anspruch nimmt. Daß das Ganze

größer ist, als sein Theil, ist unmittelbar evident; daß das Quadrat der Hypothenuse gleich ist den Quadraten der beiden Katheten, wissen wir durch mittelbare Evidenz, d. h. durch ein beweisendes Ratiocinium.

240. Oben wurde gesagt, einer der unterscheidenden Charaktere der Evidenz sei die Nothwendigkeit und Allgemeinheit ihres Objektes. Dieser Charakter kommt ebenso der mittelbaren wie der unmittelbaren Evidenz zu.

Außer diesem Charakter existirt noch ein anderer, der mit größerem Recht constitutiver genannt werden kann, obgleich einige Schwierigkeit darüber obwaltet, ob er auch der mittelbaren Evidenz zukomme oder nicht, nämlich, daß die Idee des Prädikates in der des Subjektes enthalten sei. Dieses ist der vollkommenste, wesentliche Begriff des Criteriums der unmittelbaren Evidenz, durch den es sich unterscheidet von dem des Bewußtseins und des allgemeinen gesunden Sinnes.

Ich sagte, es walte einige Schwierigkeit darüber ob, ob dieser Charakter auch der mittelbaren Evidenz zukomme, wodurch ich andeuten will, daß auch bei der mittelbaren Evidenz die Idee des Prädikates in der des Subjektes enthalten sein könne. Ich verkenne nicht den Unterschied, der zwischen den Theoremen und den Axiomen besteht; ich will nur die Aufmerksamkeit auf eine Lehre lenken, die ich entwickeln werde bei der Untersuchung über die mittelbare Evidenz. Im gegenwärtigen Kapitel will ich mich mit dieser Frage nicht beschäftigen, und mich entweder auf die Evidenz im Allgemeinen beschränken, oder ausschließlich von der unmittelbaren handeln.

241. Die Evidenz fordert Beziehung, denn sie schließt Vergleichung in sich. Wenn der Verstand nicht vergleicht, so hat er keine Evidenz, sondern nur eine Wahrnehmung, die eine bloße Thatsache des Bewußtseins ist. Die Evidenz bezieht sich mithin nicht auf die bloße Wahrnehmung, sondern setzt immer voraus oder erzeugt ein Urtheil. In jedem Akte des Geistes, in dem Evidenz vorhanden, findet sich zweierlei; erstens: die reine Intuition der Idee; zweitens: die Auflösung dieser Idee

in verschiedene Begriffe, begleitet von der Wahrnehmung der Beziehungen, welche diese unter einander haben. Ein der Geometrie entnommenes Beispiel wird dies klar machen. Der Triangel hat drei Seiten. Dies ist ein evidenter Satz, denn in der Idee des Triangels selbst finde ich die drei Seiten; wenn ich den Triangel denke, so denke ich auch in gewisser Weise an die drei Seiten. Wenn ich mich beschränkt hätte auf die Betrachtung der bloßen Idee des Triangels, so hätte ich Intuition der Idee, aber nicht Evidenz gehabt, welche nur anfängt, wenn ich, den Begriff des Triangels in seine Bestandtheile auflösend und in ihm die Idee der Figur im Allgemeinen, die der Seite und die der Zahl drei betrachtend, finde, daß alle in dem primitiven Begriff schon enthalten sind. In der klaren Perception dieser Sache besteht die Evidenz.

Was ich hier gesagt habe, ist so wahr, daß die Gewalt der Sache selbst die gewöhnliche Sprache zwingt, philosophisch zu sein. Man sagt nicht, ein Begriff sei evident, wohl aber, ein Urtheil; Niemand nennt evident einen Terminus, wohl aber einen Satz. Warum? Weil der Terminus bloß den Begriff ausdrückt, ohne irgend eine Beziehung, ohne Auflösung in seine einzelnen Begriffe, und im Gegentheil der Satz das Urtheil ausdrückt, d. h. die Affirmation oder Negation, daß ein Begriff in einem anderen enthalten, was bei dem Gegenstande, um den es sich handelt, die Auflösung des ganzen Begriffes voraussetzt.

242. Die unmittelbare Evidenz ist die Wahrnehmung der Identität zwischen verschiedenen Begriffen, welche die analytische Kraft des Geistes getrennt hatte. Diese Identität, in gewisser Weise mit der Verschiedenheit combinirt, ist kein Widerspruch, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte. Sie ist etwas sehr Natürliches, wenn man eine der gewissesten Thatsachen unserer Intelligenz beachtet, die Fähigkeit nämlich, die einfachsten Begriffe zu zerlegen und Beziehungen zwischen identischen Dingen zu sehen.

Was sind alle Axiome? Was sind alle Sätze, die per se notae heißen? Nichts anderes als Ausdrücke, in denen ein

Prädikat behauptet wird, das zum Wesen des Subjektes gehört und in seiner Idee enthalten ist. Der bloße Begriff des Subjektes schließt schon das Prädikat in sich; der Terminus, der das erste bezeichnet, bezeichnet auch das zweite; gleichwohl unterscheidet der Geist durch eine geheimnißvolle Kraft der Auflösung zwischen identischen Dingen, und vergleicht sie dann, um sie wieder zu identificiren. Wer Triangel sagt, sagt auch Figur, die aus drei Seiten und Winkeln besteht; aber der Geist kann diese Idee nehmen und in ihr die Idee der Zahl drei, die der Seite und die des Winkels betrachten und diese mit dem primitiven Begriff vergleichen. In dieser Unterscheidung liegt keine Täuschung; sie ist nur die Ausübung der Fähigkeit, welche die Sache unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, um zur Intuition und Affirmation der Identität eben der Sachen zu gelangen, die er vorher unterschieden hatte.

243. Die Evidenz ist eine Art von Rechenschaftslegung des Verstandes selbst, durch die er in dem aufgelösten Begriffe dasselbe wiederfindet, was er anfangs in ihn hineingelegt, oder was man ihm als in demselben enthalten übergeben hat. Hieraus entsteht die Nothwendigkeit und Universalität des Objektes der Evidenz, insofern und auf die Weise, wie es durch die Idee ausgedrückt wird. Ausnahmen sind hier nicht zulässig; entweder war ein Prädikat in den primitiven Begriff hineingelegt, oder nicht; war es darin, dann ist es darin, bei Strafe, gegen das Prinzip des Widerspruches zu verstoßen; entweder war es ausgeschlossen vom Begriffe, oder nicht; wenn der Begriff selbst es schon ausschloß oder läugnete, so ist es geläugnet kraft des Prinzipes des Widerspruches selbst.

Hieraus ist ersichtlich, warum von den beiden oben bezeichneten Charakteren der Evidenz der der fundamentalste ist, daß die Idee des Prädikates in der Idee des Subjektes enthalten sei. Aus ihm entspringt die Nothwendigkeit und Allgemeinheit; denn indem sich die Bedingung verwirklicht, daß die Idee des Prädikates in der des Subjektes enthalten, ist es schlechtweg

unmöglich, daß das Prädikat nicht nothwendig allen Subjekten zukomme.

244. Bisher haben wir keine Schwierigkeit gefunden, denn es handelt sich um die Evidenz subjektiv betrachtet, d. h. insofern sie sich bezieht auf die reinen Begriffe. Aber der Geist bleibt nicht stehen bei dem Begriff, sondern erfaßt auch das Objekt, und sagt nicht bloß, er sehe die Sache, sondern auch, die Sache sei so, wie er sie sehe. So bezeichnet das Prinzip des Widerspruches, im rein subjektiven Gebiete betrachtet, daß der Begriff des Seins dem des Nichtseins, der ihn vernichtet, widerspreche, ebenso wie der Begriff des Nichtseins den des Seins vernichte; es bezeichnet, daß, wenn wir uns zwingen wollen, zugleich beide Sachen zu denken, indem wir sie miteinander wollen existiren lassen, im Innern unseres Geistes eine Art Kampf der Gedanken entsteht, die sich wechselseitig vernichten, ein Kampf, dem der Geist verurtheilt ist, beständig beizuwohnen, ohne Hoffnung, jemals die Streitenden vereinigen zu können. Wenn wir uns darauf beschränken, dieses Phänomen zu bezeichnen, so kann uns nichts entgegnet werden; wir erfahren es so, und es kann keine Frage darüber entstehen; allein wenn wir, indem wir das Prinzip aussprechen, noch mehr aussprechen wollen, als die Incompatibilität der Begriffe, so übertragen wir diese Incompatibilität auf die Sachen selbst, und behaupten, daß diesem Gesetze nicht bloß unsere Begriffe, sondern alle wirklichen und möglichen Wesen unterworfen sind. Sei das Objekt, um das es sich handelt, welches es wolle, seien die Bedingungen, unter denen es als existirend oder möglich angenommen wird, welche sie wollen, wir sagen immer: Während es ist, kann es nicht nicht sein, und während es nicht ist, kann es nicht sein. Wir behaupten also das Gesetz des Widerspruches nicht bloß für unsere Begriffe, sondern auch für die Sachen selbst; der Geist wendet das Gesetz, das er für sich als nothwendig findet, auf Alles an.

Mit welchem Rechte? Mit unbestreitbarem; denn es ist das Gesetz der Nothwendigkeit. Mit welchem Grunde? Mit

gar keinem; denn wir stoßen hier auf das Fundament der Vernunft; hier ist für den menschlichen Geist das non plus ultra; weiter geht die Philosophie nicht. Gleichwohl glaube man nicht, daß ich die Absicht habe, das Feld den Skeptikern zu überlassen, oder hinter die Nothwendigkeit mich zu verschanzen, und mich damit zu begnügen, hier eine Thatsache unserer Natur zu constatiren. Die Frage ist verschiedener Lösungen fähig, die, wenn sie uns auch nicht über das non plus ultra unseres Geistes hinausbringen, doch die Sache der Skeptiker aller Vertheidigung berauben.

245. Nach dem Grunde der Legitimität des Criteriums der Evidenz fragen, das w a r u m des Satzes: „Das Evidente ist wahr" verlangen, heißt die Frage über die Objektivität der Ideen anregen. Der Fundamentalunterschied zwischen den Dogmatikern und den Skeptikern besteht nicht darin, daß die Letzteren die Thatsachen des Bewußtseins nicht gelten lassen; auch der raffinirteste Skepticismus kommt nicht so weit; alle stimmen überein, den Schein oder das rein subjektive Phänomen anzuerkennen; der Unterschied besteht vielmehr darin, daß die Dogmatiker auf das Bewußtsein die E r k e n n t n i ß gründen, und die Skeptiker dies für einen illegitimen Übergang erklären, und behaupten, man müsse an der Erkenntniß verzweifeln und sich auf das bloße Bewußtsein beschränken.

Nach dieser Lehre sind die Ideen eitle Formen unseres Geistes, welche nichts bedeuten und zu nichts führen können. Obgleich sie unsern Geist unterhalten, indem sie ihm ein unermeßliches Feld für seine Combinationen darbieten, die Welt, die sie zeigen, ist doch eine bloße Täuschung, die in der Wirklichkeit zu nichts dienen kann. Wenn der Geist diese gänzlich leeren Formen betrachtet, ist er ein Spielball phantastischer Visionen, aus deren Verbindung das Schauspiel entsteht, das uns bald Wirklichkeit, bald Möglichkeit zu sein scheint, obgleich es entweder ein reines Nichts ist, oder wir uns wenigstens niemals der Wirklichkeit, die es besitzt, vergewissern können.

246. Es ist schwierig, den Skepticismus, der sich auf

dieses Gebiet zurückgezogen, zu bekämpfen; indem er außerhalb des Gebietes der Vernunft sein Lager aufgeschlagen, können die Schlüsse der Vernunft ihn schwer erreichen. Es wird ihm gestattet sein, von allen zu appelliren, da er damit anfängt, den Richter als incompetent zu perhorresciren. Dennoch wird es, da diese Skeptiker das Bewußtsein zugeben, in der Ordnung sein, daß sie es vertheidigen gegen den, der es anzugreifen beabsichtigte. Ich glaube nun, wenn die Objektivität der Ideen geläugnet wird, so wird nicht bloß die Erkenntniß, sondern auch das Bewußtsein vernichtet, und man kann die Skeptiker der Inconsequenz anklagen, daß, während sie die Objektivität gewisser Ideen läugnen, sie die anderer zugeben. Das Bewußtsein im eigentlichen Sinne des Wortes kann nicht existiren, wenn diese Objektivität gänzlich vernichtet wird. Ich bitte den Leser, mir mit Aufmerksamkeit zu folgen in einer kurzen, aber strengen Analyse der Thatsachen des Bewußtseins in ihren Beziehungen zur Objektivität der Ideen.

Anmerkung. (XXIV.)

Um das in diesem Kapitel Gesagte besser zu verstehen, wird es gut sein, die weiter unten vom XXVI. bis XXXI. Kapitel entwickelten Lehren gründlich zu studiren.

XXV. Kapitel.

Objektiver Werth der Ideen.

247. Der Übergang vom Subjekt zum Objekt, oder von dem subjektiven Schein zur objektiven Wirklichkeit, ist das Problem, das der Fundamental-Philosophie zu schaffen macht. Der innere Sinn erlaubt uns nicht, daran zu zweifeln, daß gewisse Dinge uns so oder so zu sein scheinen; allein, *sind* sie in Wirklichkeit das, was sie scheinen? Wie überzeugen wir uns davon? Wie wird uns diese Conformität der Idee mit dem Objekt versichert?

Die Frage bezieht sich nicht allein auf die Sensationen; sie erstreckt sich auch auf die rein intellektuellen Ideen, auch auf diejenigen, welche mit jenem inneren Licht übergossen sind, das wir Evidenz nennen. „Was ich evident in der Idee einer Sache sehe, ist so, wie ich es sehe," haben die Philosophen gesagt, und sie haben die ganze Menschheit auf ihrer Seite. Niemand zweifelt an dem, was sich ihm als wahrhaft evident zeigt. Allein, wie beweist man, daß die Evidenz ein legitimes Criterium der Wahrheit ist?

248. „Gott ist wahrhaftig," sagt Descartes; „er hat uns nicht täuschen können; er hat sich nicht darin gefallen können, uns zu Opfern immerwährender Illusionen zu machen." Dies ist vollkommen wahr; allein, wie wissen wir, sagt der Skeptiker, daß Gott wahrhaft ist, daß er überhaupt existirt? Wenn wir dies auf die Idee eines unendlich vollkommenen Wesens selbst gründen, wie es der citirte Philosoph thut, so bleibt dieselbe Schwierigkeit in Betreff der Correspondenz des Objektes mit der Idee. Wenn wir den Beweis der Wahrhaftigkeit und der Existenz Gottes auf die Ideen der zufälligen und nothwendigen Wesen, der Wirkungen und Ursachen, der Ordnung und der Intelligenz gründen, so stoßen wir wiederum auf dasselbe Hinderniß und wissen immer noch nicht, wie der Übergang von der Idee zum Objekt zu bewerkstelligen sei. Man raisonnire, soviel man will, niemals wird man aus diesem Zirkel herauskommen, und stets auf denselben Punkt zurückgeführt werden. Der Geist kann nicht denken außerhalb seiner selbst; was er erkennt, erkennt er durch das Mittel seiner Ideen; wenn diese ihn täuschen, entbehrt er der Mittel, um seinen Irrthum zu berichtigen. Jede Berichtigung, jeder Beweis bedürfte der Ideen, die ihrerseits einen neuen Beweis und eine neue Berichtigung nothwendig hätten.

249. In vielen philosophischen Büchern ist von den Täuschungen der Sinne die Rede, und von der Schwierigkeit, uns der sinnlichen Realität zu vergewissern, indem man die Frage erörtert: „Wenn ich dies auch so wahrnehme, ist es so, wie

ich es wahrnehme?“ In denselben Büchern spricht man dann von dem Gebiete der Ideen mit eben so großer Sicherheit, wie man Unsicherheit in Betreff des sinnlichen Gebietes gezeigt hat. Dieses Verhalten scheint nicht sehr logisch zu sein; denn die Phänomene, welche auf die Sinne sich beziehen, können wohl beim Lichte der Vernunft geprüft werden, um zu sehen, bis zu welchem Punkte sie mit ihr übereinstimmen; allein welches wird der Prüfstein der Phänomene der Vernunft selbst sein? Wenn im sinnlichen Gebiete Schwierigkeit vorhanden ist, so ist solche auch im intellektuellen vorhanden, und um so größere, je mehr sie die Basis aller Erkenntnisse selbst berührt, mit Einschluß derer, die auf die Sensationen sich beziehen.

Wenn wir an der Existenz der äußeren Welt, welche die Sinne uns darbieten, zweifeln, so können wir auf die Verknüpfung der Sensationen mit Ursachen, die nicht in uns sich befinden, uns berufen, und so mittelst Beweises die Beziehungen des Scheines zur Wirklichkeit erforschen; allein dazu bedürfen wir die Ideen von Ursache und Wirkung, bedürfen die Wahrheit, einige allgemeine Prinzipe, wie z. B. daß nichts sich selbst hervorbringt, und andere ähnliche, ohne die wir nicht einen Schritt machen können.

250. Ich glaube nicht, daß der Mensch einen genügenden Grund für die Wahrhaftigkeit des Criteriums der Evidenz anführen kann, obgleich es ihm unmöglich ist, sich ihr nicht zu unterwerfen. Die Verknüpfung also der Evidenz mit der Wirklichkeit und ebendeßhalb der Übergang von der Idee zum Objekte, ist eine primitive Thatsache unserer Natur, ein nothwendiges Gesetz unseres Geistes, ist das Fundament von Allem, was in ihm ist, ein Fundament, das seinerseits weder beruht, noch beruhen kann auf irgend etwas Anderem als auf Gott, dem Schöpfer unseres Geistes.

251. Gleichwohl ist der Widerspruch zu beachten, in welchen die Philosophen verfallen, welche sagen: Ich kann zwar an dem nicht zweifeln, was subjektiv ist, d. h. was mich selbst afficirt, was ich in mir erfahre; aber ich habe kein Recht, aus

mir selbst herauszugehen, und zu behaupten, daß das, was ich denke, in Wirklichkeit so ist, wie ich es denke." Weißt du, daß du empfindest, daß du denkst, daß du in dir diese oder jene Erscheinung erfährst? Gewiß. Kannst du es beweisen? Offenbar nicht. Du giebst also einer Thatsache nach, einer inneren Nothwendigkeit, welche dich zwingt, zu glauben, daß du denkst, daß du empfindest, daß dir diese oder jene Sache erscheint. Wohlan, dieselbe Nothwendigkeit ist vorhanden bei der Verknüpfung des Objektes mit der Idee, dieselbe Nothwendigkeit zwingt dich, zu glauben, daß das, was dir evident so oder so zu sein scheint, in der That auch so ist; keiner der beiden Fälle läßt einen Beweis zu, in beiden ist unvermeidliche Nothwendigkeit vorhanden. Wo bleibt die Philosophie, wenn man einen solchen Unterschied zwischen Dingen aufstellen will, die keinen zulassen?

Fichte hat gesagt: Es läßt sich schlechterdings nicht erklären, wie jemals ein Denker über das Ich habe hinausgehen können (Wissenschaftslehre. I. Thl. §. 3.); und mit gleichem Recht könnte man ihm sagen: es sei durchaus unerklärbar, wie er sein System auf das Ich habe bauen können. Worauf beruft er sich? Auf eine Thatsache des Bewußtseins, d. h. auf eine Nothwendigkeit. Und die Zustimmung zur Evidenz, die Gewißheit, daß der Schein der Wirklichkeit entspreche, ist sie nicht auch eine Nothwendigkeit? Worauf gründet Fichte sein System des Ich und Nicht-Ich? Es genügt, sein Werk zu lesen, um zu sehen, daß er auf Betrachtungen sich stützt, die gewissen Ideen einen Werth, gewissen Urtheilen eine Wahrheit beilegen. Ohne dies ist es unmöglich, zu sprechen und zu denken, und er selbst giebt dies zu, wenn er beim Beginn seiner Untersuchungen über das Prinzip unserer Erkenntnisse jene Aussprüche thut, die ich oben (8.) bereits citirt habe. Dort bekennt er, daß er nicht einen Schritt thun kann, ohne sich auf die Gesetze der allgemeinen Logik zu verlassen, die noch nicht bewiesen sind und stillschweigend angenommen werden. Und was sind diese Gesetze ohne objektive Wahrheit?

Was sind sie ohne Geltung der Ideen, ohne Übereinstimmung dieser mit den Objekten? Es ist ein Zirkel, sagt Fichte ganz richtig, und aus ihm kommt dieser Philosoph ebensowenig heraus, wie die anderen vor ihm.

252. Wenn den Ideen ihr objektiver Werth genommen wird, wenn sie zu rein subjektiven Phänomenen gemacht werden, wenn man dieser inneren Nothwendigkeit nicht nachgiebt, die uns drängt, die Correspondenz des Ich mit den Objekten anzunehmen, so vernichtet man das Bewußtsein des Ich selbst. Dies sollte man schon bemerkt haben und dies glaube ich bis zur äußersten Evidenz beweisen zu können.

253. Ich habe Bewußtsein meiner selbst. Ich sehe jetzt ab von dem, was ich empfinde, von dem, was ich bin; aber ich weiß, daß ich empfinde und daß ich bin. Diese Erfahrung ist für mich so klar, so lebendig, daß ich der Wahrheit dessen, was sie mir sagt, nicht widerstehen kann. Aber dieses Ich ist nicht bloß das Ich dieses Augenblickes, es ist auch das Ich von gestern, und der ganzen früheren Zeit, von der ich Bewußtsein habe. Ich bin derselbe, der ich gestern war, ich bin derselbe, an dem sich jene Succession von Phänomenen verwirklicht, derselbe, dem sich jene Mannichfaltigkeit von Erscheinungen darbietet. Das Bewußtsein des Ich schließt also die Identität eines Wesens in verschiedenen Zeiten, in verschiedenen Situationen, mit verschiedenen Ideen, mit verschiedenen Affektionen ein, die Identität eines Wesens, welches dauert, welches dasselbe ist, trotz der Veränderungen, die in ihm aufeinanderfolgen. Wenn diese Dauer der Identität zerreißt, wenn ich nicht sicher bin, daß ich jetzt derselbe bin, der ich früher war, dann wird das Bewußtsein des Ich vernichtet. Es existirt dann eine Reihe unverbundener Thatsachen, vieler isolirter Bewußtsein; nicht aber jenes eine innere Bewußtsein, das ich jetzt erfahre. Dies ist unbezweifelbar, dies fühlt jeder Mensch in sich selbst; dies unterliegt keiner Erörterung und bedarf für Keinen eines Beweises. In dem Augenblick, wo dieses Bewußtsein der Identität uns fehlte, würden wir in unseren eigenen Augen

uns vernichten; wären wir in Wirklichkeit, was wir immer wären, für uns selbst wären wir nichts. Was ist das Bewußtsein eines Wesens, gebildet aus einer Reihe verschiedener Einzelbewußtsein, ohne Band, ohne Beziehung zu einander? Es ist ein Wesen, das sich successiv sich selbst offenbart, aber nicht als es selbst, sondern immer als ein neues Wesen; ein Wesen, das entsteht und vergeht, vergeht und entsteht, vor seinen eigenen Augen, ohne daß es selbst weiß, daß das, welches entsteht, dasselbe ist, das vergangen war, und das, was vergeht, dasselbe, was entstanden war; ein Licht, das sich anzündet und auslöscht und sich wiederum anzündet und wiederum auslöscht, ohne zu wissen, daß es ein und dasselbe ist.

254. Dieses Bewußtsein nun zerstören diejenigen vollständig, welche die Verknüpfung der Idee mit dem Objekte läugnen.

Beweis. In dem Augenblick A habe ich keine andere subjektive Gegenwart meiner Akte, als den Akt selbst, den ich in diesem Augenblick ausübe; ich kann mich also nicht vergewissern, frühere gehabt zu haben, als nur insofern sie in der gegenwärtigen Idee dargestellt sind; also besteht eine Verknüpfung zwischen dieser und ihrem Objekte. Halten wir uns also einfach an die Phänomene des Bewußtseins, an das bloße Bewußtsein des Ich, so finden wir, daß wir durch unvermeidliche Nothwendigkeit den Ideen einen objektiven Werth, den Urtheilen eine objektive Wahrheit beilegen.

255. Ohne diese objektive Wahrheit ist jede gewisse Erinnerung selbst der rein inneren Phänomene unmöglich, und folgerichtig also jedes Ratiocinium, jedes Urtheil, jeder Gedanke.

Die Erinnerung bezieht sich auf vergangene Akte; wenn wir an sie uns erinnern, sind sie nicht mehr; wären sie noch, so würde rücksichtlich ihrer nicht Erinnerung, sondern gegenwärtiges Bewußtsein vorhanden sein. Auch wenn wir im Akte der Erinnerung andere ähnliche Akte haben, sind diese doch nicht dieselben; denn zur Idee der Erinnerung gehört immer die der vergangenen Zeit. Von ihnen also können wir keine

Gewißheit haben, als nur durch ihre Verknüpfung mit dem gegenwärtigen Akte, durch die Correspondenz mit der Idee, die sich uns darbietet.

256. Ich habe gesagt, daß, wenn die Gewißheit der objektiven Wahrheit bei den inneren Phänomenen fehlt, jedes Ratiocinium unmöglich wird. In der That: jedes Ratiocinium setzt eine Aufeinanderfolge von Akten voraus: wenn der eine im Geist existirt, existirt der andere nicht mehr; also ist die Nothwendigkeit beständiger kleiner Erinnerungen vorhanden, damit die Kette nicht zerreiße. Mithin: ohne diese Kette kein Ratiocinium, und ohne Erinnerung keine solche Kette, und ohne objektive Wahrheit keine gewisse Erinnerung; also ohne objektive Wahrheit kein Ratiocinium.

257. Auch alle Urtheile erscheinen dann unmöglich. Dieselben sind von zweierlei Art: solche, die keines Beweises bedürfen, und solche, die eines Beweises bedürfen. Die letzteren werden unmöglich, denn es giebt keinen Beweis ohne Ratiocinium und dieses wäre in diesem Falle gleichfalls unmöglich. Was die ersteren betrifft, die durch unmittelbare Evidenz klar sind, so wären alle unmöglich, die sich nicht auf den der Seele in dem Augenblick gegenwärtigen Akt bezögen, wo das Urtheil ausgesprochen wird, d. h. auf das Bewußtsein des Augenblicks ohne Beziehung zu irgend etwas Vorangegangenem. Aber das Sonderbare ist, daß auch rücksichtlich der Akte des Bewußtseins dieses Urtheil kaum mehr als unmöglich wäre; denn wenn wir das Urtheil über den Akt des Bewußtseins bilden, so geschieht dies nicht mit Letzterem selbst, sondern mit einem reflexen Akte; diese Reflexion schließt Aufeinanderfolge in sich, und das Successive wird mit Gewißheit nicht erkannt, wenn es keine objektive Wahrheit giebt.

Es ist sehr zweifelhaft, ob selbst die Urtheile unmittelbarer Evidenz möglich wären. Diese setzen, wie im vorigen Kapitel erklärt wurde, die Beziehung der partiellen Begriffe voraus, in welche das Ganze aufgelöst worden; wie wird aber aufgelöst ohne Aufeinanderfolge? Wenn Aufeinanderfolge, dann ist

Erinnerung da; wenn Erinnerung, dann keine unmittelbare Gegenwart des in Erinnerung Gebrachten; es ist folglich die Objektivität der darstellenden Idee mit Beziehung zur dargestellten Sache nothwendig.

258. Solche Folgerungen erschrecken, sie sind aber unvermeidlich; wenn wir die objektive Wahrheit hinwegnehmen, verschwindet jeder vernünftige Gedanke. Dieser schließt eine gewisse Continuität von Akten in sich, die verschiedenen Zeitpunkten entsprechen; wenn diese Continuität zerreißt, hört der menschliche Gedanke auf, zu sein, was er ist, hört auf zu existiren als Vernunft, ist eine Reihe von Akten ohne Verbindung irgend einer Art, die zu nichts führen können. In diesem Falle verschwindet jeder Ausdruck, jedes Wort; nichts hat einen sicheren Werth; Alles zerspaltet sich im intellektuellen und moralischen wie im materiellen Gebiet; und der Mensch bleibt sogar ohne den Trost, sich selbst zu besitzen; er löst sich auf unter seinen eigenen Händen wie ein eitler Schatten.

259. Die Sensationen könnten ebenfalls als eine unverbundene Reihe existiren; aber es wäre von ihnen keine gewisse Erinnerung vorhanden, da die objektive Wahrheit fehlt; die vergangenen Sensationen existiren nur als vergangene und mithin als einfache Objekte.

Jede intellektuelle Reflexion über dieselben wäre unmöglich; denn die Reflexion ist nicht die Sensation; diese ist ein Objekt jener, aber nicht sie selbst. Der Ungebildete hat dieselbe Sensation wie der Philosoph, aber nicht die Reflexion über dieselbe. Tausendmal empfinden wir, ohne zu reflektiren, daß wir empfinden. Das sinnliche Bewußtsein ist vom intellektuellen sehr verschieden; das erstere ist die bloße Gegenwart der Sensation, die Sensation selbst; das letztere ist der Akt des Geistes, der sich mit der Sensation beschäftigt.

260. Dieser Unterschied findet auch bei allen rein geistigen Akten statt; die Reflexion über den Akt ist nicht der Akt selbst. Der eine ist Objekt des anderen; sie sind nicht identisch, da sie

oft getrennt sich finden; wenn es also keine objektive Wahrheit gäbe, wäre die Reflexion unmöglich.

261. Es ist auch schwer zu begreifen, wie irgend ein Akt des Bewußtseins des Ich, selbst ein gegenwärtiger, möglich wäre. Wir haben bereits gesehen, wie das Ich verschwindet, wenn die Reihe der Erinnerungen zerreißt; aber hierzu kommt noch, daß ohne objektive Wahrheit das Ich nicht einmal für einen Augenblick begriffen werden kann. Das denkende Ich erkennt das gedachte Ich nur als Objekt. Sei es, daß es dasselbe empfindet, sei es, daß es dasselbe erkennt; um sich von sich selbst Rechenschaft zu geben, hat es nöthig, über sich selbst zu reflektiren, sich selbst als Objekt zu nehmen. Und wenn es keine objektive Wahrheit giebt, begreift man nicht, wie irgend ein Objekt irgend eine Bedeutung haben kann.

Hieraus folgt, daß diejenigen, welche die Objektivität angreifen, ein Fundamentalgesetz unseres Geistes angreifen, den Gedanken zerstören, und selbst das Bewußtsein, selbst alles Subjektive vernichten, das ihnen zur Basis dient.

262. Die objektive Gewißheit pflegt man anzugreifen, indem man sich auf die Irrthümer beruft, zu denen sie uns verleitet. Der Delirirende glaubt Objekte zu sehen, die nicht existiren; der Verrückte glaubt fest an die Wahrheit seiner zerrütteten Gedanken; warum könnte, was in Einem Falle uns täuscht, uns nicht auch in anderen, in allen täuschen? Ein Criterium, das zuweilen ungenügend ist, kann es für sicher gelten? Warum sollen wir uns nicht an das rein Subjektive halten? Der Fiebernde, der Wahnsinnige, der Verrückte, täuscht sich im Objekt, nicht aber im Subjekt; wenn auch dasjenige, was er denkt, keine Wahrheit ist, so ist es doch gewiß und wahr, daß er es denkt.

Dieser Einwand ist schillernd, läßt aber alle Schwierigkeiten ungelöst, die das System darbietet, zu dessen Gunsten er angeführt wird; auch kann er wohl beantwortet werden, insofern er die objektive Wahrheit zu schwächen beabsichtigt.

Der Fiebernde, der Wahnsinnige, der Verrückte hat auch

Erinnerungen von Dingen, die niemals existirt haben. Seine Erinnerungen beziehen sich nicht bloß auf das Äußere, sondern auch auf seine eigenen inneren Akte. Der Narr, der sich König nennt, erinnert sich dessen, was er gedacht, was er gefühlt hat, als sie ihn krönten, als sie ihn entthronten; er erinnert sich einer langen Geschichte ähnlicher Akte, und gleichwohl existirten diese intellektuellen Phänomene nicht; wie dem auch immer sei, er kann diese Erinnerungen in sich wieder hervorrufen. Wir finden also, daß das Criterium rücksichtlich des Gedächtnisses in diesem Falle nicht ausreicht, und eben deßhalb kann es in keinem anderen dienen. Wenn wir auch oben nicht schon bewiesen hätten, daß es ohne objektive Wahrheit keine Erinnerung selbst des rein Innerlichen giebt, so würde das Argument der Gegner ausreichen, um jede zu vernichten. Dieser Einwurf würde, wenn er etwas bewiese, alles das bestättigen, was gesagt wurde, um zu beweisen, daß ohne Objektivität es kein wahres Bewußtsein giebt, was die Gegner nicht zugeben.

263. Überdies springt es sofort in die Augen, wieviel vor dem Richterstuhl der Vernunft dasjenige gilt, was damit beginnt, sich auf die Narrheit zu stützen. Alles das beweist höchstens die Schwäche unserer Natur, die Möglichkeit, daß in einigen Unglücklichen sich die für die Menschheit aufgestellte Ordnung verkehre; daß die Regel der Wahrheit im Menschen, da sie in einer so schwachen Creatur existirt, einige Ausnahmen zuläßt. Aber diese sind bekannt, weil sie bestimmte Kennzeichen haben. Die Ausnahme hebt nicht die Regel auf, sondern bestättigt sie.

Anmerkung. (XXV.)

Durch das in diesem Kapitel Gesagte wird die Wahrheit dessen einleuchtend, was ich im XXIV. Kapitel über die Verbindung der verschiedenen Criterien und die Nothwendigkeit gesagt habe, sich nicht an eine exclusive Philosophie zu halten. Der innere Sinn oder das Bewußtsein dient den übrigen zur Basis, als eine unumgängliche Thatsache; aber er selbst wird zerstört, wenn die anderen geläugnet werden.

XXVI. Kapitel.

Ob alle Erkenntnisse auf die Wahrnehmung der Identität sich zurückführen lassen.

264. Die unmittelbare Evidenz hat zum Objekt jene Wahrheiten, welche der Geist mit aller Klarheit sieht und denen er mit absoluter Gewißheit beistimmt, ohne daß es irgend einer Vermittelung bedarf, wie dies das Wort selbst bezeichnet. Diese Wahrheiten werden ausgesprochen in den Sätzen, die man per se notae oder erste Prinzipe, Axiome, nennt, bei denen es genügt, den Sinn der Ausdrücke zu verstehen, um einzusehen, daß das Prädikat in der Idee des Subjektes enthalten ist. Die Sätze dieser Klasse sind nur wenige in allen Wissenschaften; der größere Theil unserer Erkenntnisse ist die Frucht des Ratiociniums, das durch mittelbare Evidenz entsteht. In der Geometrie giebt es nur eine sehr geringe Anzahl von Sätzen, die keines Beweises, sondern nur der Erklärung bedürfen; der Kern der Wissenschaft der Geometrie mit den colossalen Dimensionen, die er gegenwärtig angenommen, ist aus dem Ratiocinium entstanden; auch in den ausführlichsten Werken nehmen die Axiome nur wenige Seiten ein, das Übrige wird aus Theoremen gebildet, d. h. aus Sätzen, die nicht durch sich selbst evident sind und des Beweises bedürfen. Dasselbe ist der Fall bei allen anderen Wissenschaften.

265. Da bei den Axiomen der Geist die Identität des Subjektes mit dem Prädikat wahrnimmt, indem er durch Intuition erkennt, daß die Idee des letzteren in der des ersteren enthalten, so entsteht eine höchst wichtige philosophische Frage, die sehr große Schwierigkeit darbieten und zu den seltsamsten Controversen Veranlassung geben kann, wenn man nicht Sorge trägt, sie auf ihr wahres Gebiet zu versetzen. Kann etwa jede menschliche Erkenntniß auf die bloße Wahrnehmung der Identität reducirt werden? Ist etwa ihre allgemeine Formel die

folgende: A ist A, oder jede Sache ist sich selbst gleich? Berühmte Philosophen sind dieser Meinung; andere glauben das Gegentheil. Ich meine, daß hier eine gewisse Verwirrung der Ideen vorhanden, die sich mehr auf den Stand der Frage, als auf ihr eigentliches Wesen bezieht. Es trägt viel dazu bei, um mit Bestimmtheit sie zu beantworten, daß man sich klare und genaue Ideen von demjenigen bilde, was das Urtheil ist und die Beziehung, die durch dasselbe behauptet oder geläugnet wird.

266. Bei jedem Urtheil ist eine Wahrnehmung der Identität oder Nicht-Identität vorhanden, je nachdem es ein affirmatives oder ein negatives. Das Wort ist drückt nicht Vereinigung des Prädikates mit dem Subjekte, sondern Identität aus; und wenn es von der Negation begleitet wird, so drückt es einfach die Nicht-Identität aus, abgesehen von der Vereinigung oder Trennung. Dies ist so wahr und so genau, daß bei wahrhaft vereinigten Sachen ein affirmatives Urtheil nicht stattfinden kann, allein darum, weil ihnen die Identität fehlt; so daß in diesem Falle, um behaupten zu können, es nöthig ist, das Prädikat in concreto auszudrücken, d. h. in dasselbe auf gewisse Weise die Idee des Subjektes einzuschließen. Die Eigenschaft selbst, die in concreto behauptet werden sollte, kann in abstracto dies nicht werden, sondern muß vielmehr geläugnet werden. So kann man sagen: der Mensch ist vernünftig, aber nicht: der Mensch ist die Vernünftigkeit; der Körper ist ausgedehnt, aber nicht: der Körper ist die Ausdehnung; das Papier ist weiß, aber nicht: das Papier ist die weiße Farbe. Und warum dies? Ist die Vernünftigkeit nicht im Menschen? findet sich die Ausdehnung nicht mit dem Körper vereinigt und die weiße Farbe mit dem Papier? Gewiß; aber wenn auch die Vernünftigkeit im Menschen, die Ausdehnung im Körper und die weiße Farbe im Papier ist, so genügt es, daß wir keine Identität zwischen den Prädikaten und den Subjekten wahrnehmen, um die Affirmation unstatthaft zu machen. Im Gegentheil, nur die Negation ist statthaft, und man kann daher sagen: der Mensch ist nicht

die Vernünftigkeit; der Körper ist nicht die Ausdehnung; das Papier nicht die weiße Farbe.

Ich sagte, um den Ausdruck der Identität möglich zu machen, wenden wir das Concretum anstatt des Abstractum an, indem wir in dieses die Idee des Subjektes hineinlegen. Man kann nicht sagen: das Papier ist die weiße Farbe, wohl aber: das Papier ist weiß; denn dieser letztere Satz bedeutet so viel als: das Papier ist ein weißes Ding, d. h. mit dem Prädikate weiß, in concreto, verbinden wir die allgemeine Idee einer Sache, d. h. eines modificirbaren Subjektes, und dieses Subjekt ist identisch mit dem durch die weiße Farbe modificirten Papier.

267. Man sieht demgemäß, daß der Ausdruck: Vereinigung des Prädikates mit dem Subjekte mindestens ungenau ist. In jedem affirmativen Satze wird die Identität des Prädikates mit dem Subjekte ausgedrückt; obgleich der Gebrauch jene Redeweise rechtfertigt, die gleichwohl geeignet ist, einige Verwirrung zu erzeugen, wenn es darauf ankommt, diesen Gegenstand gründlich zu erfassen. Die gewöhnliche Sprache ist in diesem Punkte, wie in vielen anderen, wunderbar genau und exakt. Niemand sagt: das Papier ist die weiße Farbe, sondern: das Papier ist weiß. Nur wenn man die Vollkommenheit besonders hervorheben will, mit der ein Subjekt eine Eigenschaft besitzt, drückt man diese in abstracto aus, indem man das Fürwort selbst hinzusetzt. So sagt man hyperbolisch: Er ist die Schönheit selbst; er ist die Güte selbst.

268. Selbst dasjenige, was in der Mathematik Gleichheit genannt wird, schließt vielmehr den Begriff der Identität in sich, so zwar, daß bei dieser Art von Urtheilen, abgesehen von dem, was wir im Allgemeinen von allen gesagt haben, daß nämlich der Begriff der Identität durch den Ausdruck des Prädikates in concreto gewahrt wird, die Beziehung der Gleichheit selbst die Identität bedeutet. Dies bedarf der Erklärung.

Wenn ich sage: $6 + 3 = 9$, so drücke ich so viel aus, als:

$6 + 3$ ist identisch mit 9. Offenbar wird bei der Affirmation der Gleichheit nicht auf die Form Rücksicht genommen, unter der die Quantitäten ausgedrückt sind, sondern auf die Quantitäten selbst; denn sonst könnte nicht nur nicht die Identität, sondern nicht einmal die Gleichheit behauptet werden; denn es ist evident, daß $6 + 3$ rücksichtlich der Form, mag nun die geschriebene, gesprochene oder gedachte in Betracht kommen, weder gleich noch identisch ist mit 9. Die Gleichheit bezieht sich auf den ausgedrückten Werth, und dieser ist nicht bloß gleich, sondern identisch; $6 + 3$ ist dasselbe wie 9. Das Ganze unterscheidet sich nicht von der Vereinigung seiner Theile; 9 ist das Ganze, $6 + 3$ die vereinigten Theile.

Die verschiedene Weise, in der 9 und $6 + 3$ aufgefaßt werden, schließt die Identität nicht aus; dieser Unterschied bezieht sich nur auf die intellektuelle Form und findet nicht bloß in diesem Falle, sondern bei den Auffassungen der einfachsten Dinge statt. Es giebt nichts, was wir nicht unter verschiedenen Gesichtspunkten auffassen und dessen Begriff wir nicht in verschiedener Weise analysiren können. Gleichwohl sagt man deßhalb nicht, die Sache höre auf, einfach und mit sich selbst identisch zu sein.

Was auf eine arithmetische Gleichung angewendet wurde, läßt sich auch auf die algebraischen und geometrischen ausdehnen. Wenn man eine Gleichung hat, in der das erste Glied sehr einfach ist, z. B. Z, und das zweite sehr complicirt, z. B. die Entwicklung einer Reihe, so will man nicht sagen, der Ausdruck des ersten sei gleich dem des zweiten; die Gleichheit bezieht sich nicht auf den Ausdruck, sondern auf das Ausgedrückte, auf den Werth, der durch die Buchstaben bezeichnet wird. Nur das Letztere ist wahr; das Erstere wäre evident falsch.

Zwei Peripherien, die denselben Radius haben, sind gleich. Hier sieht man, daß es sich bloß um Gleichheit handelt, denn es sind in der That zwei verschiedene Objekte, die zwei Peripherien, vorhanden, welche auf dem Papier gezeichnet oder durch

die Einbildungskraft dargestellt werden können; gleichwohl ist auch in diesem Falle der Unterschied nicht wirklich, sondern nur scheinbar, und es findet dasselbe statt, wie bei den arithmetischen und algebraischen Gleichungen; es ist Unterschied und selbst Verschiedenheit in den Formen und Identität im Wesen vorhanden. Man kann sofort das Hauptargument, worauf der Unterschied sich gründet, angreifen, sobald man bemerkt, daß die Peripherien, die gezeichnet oder gedacht werden können, nichts weiter sind als Formen der Idee, und in keiner Weise die Idee selbst. Sie mögen gezeichnet oder gedacht werden, sie werden eine bestimmte Größe und eine gewisse Lage in den Ebenen haben, die man sieht oder sich einbildet. In der Idee und in dem Satze, der auf sie sich bezieht, ist nichts dergleichen vorhanden; man sieht ab von allen Größen, von allen Lagen; man spricht in allgemeinem, absoluten Sinne. Wohl können die Darstellungen unendlich verschieden sein, sowohl in der Einbildungskraft, wie in der äußeren Wirklichkeit; allein dieses, weit entfernt, ihre Identität mit der Idee zu beweisen, bezeichnet vielmehr ihre Verschiedenheit; denn während die Idee eine einzige ist, sind sie unendlich verschiedene; während die Idee beständig ist, sind sie veränderlich; während die Idee von ihnen unabhängig ist, hängen sie von der Idee ab, und haben den Charakter und den Namen von Peripherien nur, insofern sie sich ihr nähern und das darstellen, was sie enthält.

Was wird also ausgedrückt durch den Satz: Zwei Peripherien, die denselben Radius haben, sind gleich? Die Fundamentalidee ist: daß der Werth der Peripherie abhängt vom Radius, und der hier ausgesprochene Satz ist nur eine Anwendung dieses Grundsatzes auf den Fall der Gleichheit der Radien. Die Peripherien also, welche wir als verschieden auffassen, sind weiter nichts, als Beispiele, die wir in unserem Inneren setzen, um uns die Wahrheit der Anwendung sichtbar zu machen; allein in dem rein intellektuellen Grunde findet sich nichts, als die Auflösung der Idee der Peripherie selbst, oder ihre Beziehung zum Radius, angewendet auf den

Fall der Gleichheit. Es sind also im rein intellektuellen Gebiete nicht zwei Peripherien vorhanden, sondern nur eine, deren Eigenschaften wir erkennen unter verschiedenen Auffassungen, und die wir ausdrücken auf verschiedene Weise.

Wenn bei allen Urtheilen Affirmation der Identität oder Nicht-Identität vorhanden ist, und alle unsere Kenntnisse aus einem Urtheil entweder entstehen oder auf dasselbe abzielen, so scheint es, daß sie alle auf eine einfache Wahrnehmung der Identität sich reduciren, und dann wird die allgemeine Formel unserer Kenntnisse sein: A ist A, oder eine jede Sache ist sie selbst. Dieses Resultat scheint ein excentrisches Paradoxon zu sein, und ist es wirklich, je nach der Weise, wie es verstanden wird. Wenn man es jedoch erklärt, wie es erklärt werden muß, kann es als eine Wahrheit, eine sehr einfache Wahrheit, zugegeben werden. Aus dem bisher Gesagten kann man bereits entnehmen, welches der Sinn dieser Meinung ist; die Wichtigkeit der Sache erheischt jedoch noch weitere Erklärungen.

XXVII. Kapitel.

Fortsetzung.

269. Fast lächerlich erscheint es, zu sagen, daß die höchsten mathematischen Kenntnisse sich auf die Gleichung A = A reduciren. Wird dies absolut behauptet, so ist es nicht bloß falsch, sondern selbst dem gesunden Verstande zuwider; aber weder falsch noch unvernünftig ist es, zu sagen, daß die Kenntnisse aller Mathematiker Wahrnehmungen der Identität sind, die unter verschiedenen Auffassungen dargestellt, unendliche Veränderungen der Form erleidet, die den Geist befruchten und die Wissenschaft erzeugen. Zur größeren Deutlichkeit wählen wir ein Beispiel, und verfolgen wir eine bestimmte Idee durch all ihre Transformationen.

270. Die Gleichung: Kreis = Kreis (Nr. 1) ist sehr wahr, aber gewährt kein Licht; denn sie dient zu nichts, weil

hier Identität nicht bloß in den Ideen, sondern auch in der Auffassung und dem Ausdruck vorhanden ist. Damit ein wahrer Fortschritt in der Erkenntniß vorhanden sei, genügt es nicht, daß der Ausdruck sich verändere; es ist nöthig, daß auch die Auffassung, unter der die identische Sache sich darbietet, in gewisser Weise wechsle. Wenn wir die obige Formel abkürzen und in die andere: C = Kreis (Nr. 2) verwandeln, so haben wir nichts gewonnen, was nicht bloß den materiellen Ausdruck beträfe. Der einzige Vortheil, der entstehen kann, ist, daß wir dem Gedächtniß zu Hülfe kommen, indem wir, anstatt den Kreis durch ein Wort zu bezeichnen, ihn nur mit einem Anfangsbuchstaben C (circulus) bezeichnen. Warum? weil die Veränderung nur im Ausdruck, nicht in der Auffassung liegt.

Wenn wir, anstatt die Identität in ihrer ganzen Einfachheit in beiden Gliedern der Gleichung zu betrachten, den Werth des Kreises auf den der Peripherie beziehen, so erhalten wir $C = \text{Peripherie} \times \frac{1}{2} R$ (Nr. 3), d. h. der Werth des Kreises ist gleich der Peripherie, multiplizirt mit der Hälfte des Radius. In dieser Gleichung (Nr. 3) ist Identität wie in Nr. 1 und Nr. 2 enthalten, denn in ihr wird ausgedrückt, daß der durch C bezeichnete Werth derselbe ist, wie der, welcher ausgedrückt wird durch die Peripherie $\times \frac{1}{2} R$; ebenso wie oben ausgedrückt wurde, daß der Werth des Kreises gleich sei dem Werthe des Kreises. Welcher Unterschied ist nun aber zwischen dieser Gleichung und den vorigen vorhanden? Ein sehr großer. In den beiden ersten wurde nur einfach die Identität unter einem und demselben Gesichtspunkte ausgedrückt; der durch das zweite Glied ausgedrückte Kreis erregte keine Idee, die nicht auch das erste erregte; in der letzten jedoch drückt das zweite Glied zwar ebenfalls den Kreis aus, aber in seinen Beziehungen zur Peripherie und zum Radius, und folglich bringt sie, außerdem, daß sie eine Art Analyse der Idee des Kreises enthält, auch die Analyse in Erinnerung, welche vorher mit der Idee der Peripherie in Beziehung zu der des Radius vorgenommen worden. Der Unterschied besteht also nicht bloß im materiellen

Ausdruck, sondern in der Verschiedenheit der Auffassungen, unter welchen eine und dieselbe Sache sich darbietet.

Wenn man N den Werth der Beziehung der Peripherie zum Durchmesser nennt und C den Kreis, dann verwandelt sich die Gleichung in die andere $C = NR^2$ (Nr. 4). Auch hier ist Identität in den Werthen vorhanden; wir finden aber einen bedeutenden Fortschritt in dem Ausdruck des zweiten Gliedes, wo sich uns der Werth des Kreises darbietet, entblößt von seinen Beziehungen zu dem der Peripherie und allein abhängig von einem numerischen Werthe N und einer graden Linie, welche der Radius ist. Ohne also die Identität zu verlieren und bloß durch Fortschritt in den Auffassungen der Identität, sind wir zu einem Fortschritt in der Wissenschaft gelangt und erhalten, ausgehend von einem so unfruchtbaren Satze wie Kreis = Kreis, einen anderen, durch den wir sofort den Werth irgend eines Kreises berechnen können, wenn wir nur seinen Radius kennen.

Wenn wir die elementale Geometrie verlassen und den Kreis als eine Curve, die auf zwei Achsen bezogen wird, betrachten, und dessen Punkte sich mit Beziehung zu diesen bestimmen, so erhalten wir $Z = 2Bx - x^2$ (Nr. 5), indem Z den Werth der Ordinate, B eines bestimmten Theiles der Axe der Abscissen und x die dem Z entsprechende Abscisse ist. Hier finden wir wiederum einen bedeutenden Fortschritt der Ideen; in beiden Gliedern drücken wir nicht mehr den Werth des Kreises, sondern den gewisser Linien aus, mit denen alle Punkte der Curve bestimmt werden, und wir begreifen leicht, daß diese Curve, welche die Figur einschloß, deren Eigenschaften wir in der elementalen Geometrie bestimmten, unter einer solchen Form aufgefaßt werden kann, die zu einer Klasse von Curven gehört, von denen sie eine besondere Art bildet durch die besondere Beziehung der Quantitäten 2x und B, so daß, wenn wir den Ausdruck durch Hinzufügung einer neuen, in dieser oder jener Weise combinirten Quantität modificiren, wir eine Curve von anderer Art erhalten können. Wenn wir nun den Werth der

Oberfläche bestimmen wollen, die von diesem Cirkel eingeschlossen wird, so können wir sie betrachten nicht bloß einfach in Beziehung zum Radius, sondern zu den Flächen, die zwischen den verschiedenen Senkrechten eingeschlossen sind, deren Extreme die Punkte der Curve bestimmen und die Ordinaten genannt werden. Hieraus ergiebt sich, daß der Werth des Kreises selbst unter anderen Auffassungen bestimmt wird, obgleich dieser Werth immer identisch ist; der Übergang von der einen zur anderen Auffassung ist die fortgesetzte Wahrnehmung der Identität, die unter anderen Formen sich darstellt.

Betrachten wir nun, daß der Werth des Kreises vom Radius abhängt, so erhalten wir C = Funktion x (Nr. 6), eine Gleichung, die uns den Kreis auffassen läßt unter der allgemeinen Idee einer Funktion seines Radius oder x, und uns folglich berechtigt, sie allen Gesetzen zu unterwerfen, denen eine Funktion unterworfen ist, und uns zu den Eigenschaften der Unterschiede der Gränzen und der Beziehungen dieser zu einander führt. Hierdurch treten wir in den Infinitesimalcalcul ein, dessen Ausdrücke uns die Identität unter einer Form darstellen, welche uns an eine Reihe von Auffassungen einer langen und tiefen Analyse erinnert. Indem wir so die Differenziale des Kreises mit dc bezeichnen und seine Integrale mit S, erhalten wir C = S . dc (Nr. 7), eine Gleichung, in der dieselben Werthe wie in der ersten (Kreis = Kreis) ausgedrückt werden, nur mit dem Unterschiede, daß diese (Nr. 7) uns an ungeheuere analytische Arbeiten erinnert, und das Resultat der langen Aufeinanderfolge der Auffassungen des Integralcalculs, des Differenzialcalculs, der Gränzen der Differenzen der Funktionen, der Anwendung der Algebra auf die Geometrie und einer Menge geometrischer Elementalbegriffe, Regeln und algebraischer Combinationen ist, die alle nöthig waren, um zum Resultat zu gelangen. Wenn dann ferner die Differenziale integrirt wird und man durch Integration dahin gelangt, den Werth des Kreises zu berechnen, so wäre es offenbar höchst paradox, zu behaupten, die Integralgleichung sei nichts anderes als die erste (Kreis =

Kreis); es ist aber vollkommen wahr, daß im Grunde Identität vorhanden und daß die Verschiedenheit des Ausdruckes, zu der wir gelangt sind, die Frucht einer Aufeinanderfolge von Wahrnehmungen der Identität selbst ist, unter verschiedenen Auffassungen dargestellt. Nehmen wir an, die verschiedenen Auffassungen, durch die man hindurchgehen mußte, seien A B C D E M, so würde das Gesetz ihrer wissenschaftlichen Verknüpfung folgendermaßen ausgedrückt werden müssen: $A = B$, $B = C$, $C = D$, $D = E$, $E = M$, also $A = M$.

271. Was ich so eben auseinandergesetzt habe, kann nicht wohl verstanden werden, wenn man sich nicht an einige Eigenthümlichkeiten unserer Intelligenz erinnert, in denen sich der Grund so großer Anomalien findet. Unser Geist ist mit der Schwäche behaftet, viele Dinge nie auf einmal, sondern immer nur successiv erfassen zu können, und selbst in den klarsten Ideen nur mit vieler Mühe sehen zu können, was in ihnen enthalten ist. Hieraus ergiebt sich ein Bedürfniß, welchem mit wunderbarer Harmonie eine Fähigkeit entspricht, die ihm abhilft; die Nothwendigkeit nämlich, unter verschiedenen Formen nicht bloß verschiedene und getrennte, sondern selbst die einfachsten Dinge zu erfassen, und die Fähigkeit, einen Begriff in viele Theile aufzulösen, so daß im Gebiete der Ideen vervielfältigt wird, was in der Wirklichkeit eins ist. Diese Fähigkeit der Auflösung wäre unnütz, wenn der Geist, indem er durch die Aufeinanderfolge der Auffassungen hindurchgeht, nicht ein Mittel besäße, sie zu verknüpfen und fest zu halten. Er würde sonst die Frucht seiner Arbeiten verlieren, die ihm aus der Hand fallen würden, sobald er vollendet hätte, sie zu pflücken. Glücklicher Weise bietet sich dieses Mittel dar in den geschriebenen, gesprochenen oder gedachten Zeichen, geheimnißvollen Ausdrücken, die zuweilen nicht bloß eine Idee bezeichnen, sondern gleichsam ein Compendium der Arbeiten eines langen Lebens und vielleicht einer Reihe von Jahrhunderten sind. Wenn das Zeichen sich uns darstellt, sehen wir gewiß nicht mit vollkommener Klarheit das, was durch dasselbe ausgedrückt wird, noch auch die Gründe der Legitimität

des Ausdruckes; aber wir wissen in confuso das Bezeichnete, das hier eingeschlossen, wir wissen, daß es im Nothfall genügt, den Faden der Auffassungen aufzunehmen, durch die wir hindurchgegangen, um rückwärts gehend bis zu den einfachsten Elementen der Wissenschaft zu gelangen. Bei den Berechnungen sieht der ausgezeichnetste Mathematiker nicht mit voller Klarheit, was die Ausdrücke bedeuten, die er anwendet, sondern nur, inwieweit sie sich beziehen auf das Objekt, das ihn beschäftigt; dennoch ist er gewiß, daß diese Ausdrücke ihn nicht täuschen, daß die Regeln, durch die er sich führen läßt, vollkommen sicher sind; denn er weiß, daß er sie zu einer anderen Zeit durch unumstößliche Beweise begründet hat. Die Entwicklung einer Wissenschaft kann einer Reihe von Meilensteinen verglichen werden, auf denen die Distanzen eines Weges bezeichnet sind. Der Feldmesser, der die Operationen vorgenommen, bedient sich der Ziffern der Steine, ohne sich an die Operationen erinnern zu brauchen, die ihn dahin führten, die Quantität zu erhalten, die die Ziffern bezeichnen; es genügt ihm, zu wissen, daß seine Operationen gut vorgenommen und das Resultat derselben richtig aufgezeichnet worden.

272. Den Beweis dieser Nothwendigkeit der Auflösung, der überdies aus den angeführten Beispielen zur Genüge erhellt, finden wir in den Elementen jeder Lehre, wo es nöthig ist, unter der Form des Beweises Sätze zu erklären, welche nichts anderes sagen, als die Definitionen oder Axiome, die aufgestellt worden. So findet man in den Elementalwerken der Geometrie folgendes Theorem: Alle Durchmesser eines Kreises sind gleich. Will man es den Anfängern verständlich machen, so muß man die Form eines Beweises wählen, der nichts weiter ist, noch sein kann, als eine Erklärung oder Wiedervergegenwärtigung der Idee des Kreises. Wenn man die Peripherie zieht, so fixirt man einen Punkt, um den man eine grade Linie sich drehen läßt, die man Radius nennt. Da nun der Durchmesser nichts anderes ist, als die Verbindung der beiden Radien, die in derselben Richtung liegen, so scheint die bloße Aussprache des

Theorems zu genügen, um es in evidenter Weise in der Idee des Kreises enthalten zu finden und nur eine Art Wiederholung des Postulates zu sein, auf dem die Construction des Kreises beruht. Gleichwohl geschieht dies nicht immer und es bedarf der Erklärung in Form eines Beweises; man muß zeigen, daß der Durchmesser = zwei Radien, und daran erinnern, daß diese gleich sind, und zuweilen selbst wiederholen, daß dies bei der Construction des Kreises vorausgesetzt wird; mit Einem Wort, man muß eine Menge von Begriffen anwenden, um von einer Wahrheit zu überzeugen, die durch bloße Intuition eines einzigen bekannt sein sollte, wie es geschieht, wenn die geometrischen Geisteskräfte des Schülers eine gewisse Stärke erlangt haben.

273. Wir können nunmehr nach ihrem wahren Werthe die Meinung des Dugald-Steward in seinen „Elementen der Philosophie des menschlichen Geistes" würdigen, wenn er sagt: „Es ist daran zu zweifeln erlaubt, daß selbst die arithmetische Gleichung $2 \times 2 = 4$ mit Genauigkeit durch die Formel $A = A$ ausgedrückt werden könne. Diese Gleichung ist ein Satz, welcher die Equivalenz zweier verschiedener Ausdrücke behauptet, eine Equivalenz, deren Entdeckung von der höchsten Wichtigkeit in unzähligen Fällen sein kann. Die Formel ist ein ganz unbezeichnender und oberflächlicher Satz, der in keinem Falle die mindeste praktische Anwendung finden kann; was denken wir bei dem Satze $A = A$, wenn man ihn vergleicht mit der binomischen Formel Newton's, die sie in jedem Falle darstellen würde? Ohne Zweifel, wenn man sie anwendet auf die Gleichung $2 \times 2 = 4$ (die wegen ihrer großen Einfachheit und Gemeinheit für ein Axiom gelten kann), so zeigt das Paradoxon seine Monstruosität noch nicht so deutlich; aber in dem zweiten Falle ist es ganz unmöglich, daß es irgend eine Bedeutung habe." (2. Thl. Kap. 2. Abschn. 3. §. 2.) Dieser Philosoph bemerkt nicht, daß die angebliche Monstruosität aus der irrigen Erklärung entsteht, die er selbst der Meinung seiner Gegner giebt. Niemand hat daran gedacht,

die Wichtigkeit der Entdeckungen zu läugnen, in denen die Equivalenz verschiedener Ausdrücke bewiesen wird; Niemand wird daran zweifeln, daß die binomische Formel Newton's nicht ein großer Fortschritt über die Formel A = A hinaus ist; aber hierin besteht nicht die Frage; sie besteht vielmehr darin, ob die binomische Formel Newton's etwas Anderes ist, als der Ausdruck identischer Dinge, und ob das Verdienst des Ausdruckes selbst nicht die Frucht einer Reihe von Wahrnehmungen der Identität sei. Wenn die Frage unter dem Gesichtspunkt Dugald-Steward's sich darstellte, wäre sie selbst unwürdig, aufgeworfen zu werden. Eine gesunde Philosophie disputirt weder über absurde, noch über lächerliche Dinge.

XXVIII. Kapitel.

Fortsetzung.

274. Erklären wir nun, wie die Lehre der Identität im Allgemeinen auf alle Ratiocinien sich anwenden lasse, mögen diese auf mathematische oder andere Gegenstände sich beziehen, und prüfen wir zu diesem Zwecke einige der dialektischen Formen, in denen die Kunst des Ratiociniums beschlossen liegt.

Jedes A ist B; M ist A, also M ist B. In diesem Syllogismus spricht der Obersatz die Identität jedes A mit B aus; der Untersatz die des M mit A, woraus wir die Identität des M mit B folgern. In den drei Sätzen ist Affirmation der Identität vorhanden und also Wahrnehmung derselben; sehen wir nun, was bei der Verknüpfung geschieht, welche die Stärke des Syllogismus ausmacht.

Warum sage ich, M sei B? Weil M = A ist und jedes A = B. M ist eins dieser A, das schon in den Worten: jedes A bezeichnet war; wenn ich also sage: M ist A, so sage ich nichts Neues, was ich nicht schon von jedem A gesagt hätte. Welcher Unterschied ist also vorhanden? Der, daß ich bei dem Ausdruck: jedes A nicht meine Aufmerksamkeit auf ein beson-

deres in ihnen begriffenes, nämlich M, richtete, von dem ich gleichwohl schon behauptete, daß es B sei, eben dadurch, daß ich sagte: jedes A ist B. Wenn ich bei dem Ausdruck: jedes A das M bestimmt gesehen hätte, wäre ein Syllogismus nicht nothwendig gewesen; denn eben dadurch, daß ich sagte: jedes A ist B, hätte ich auch gesagt: M ist B.

Diese Bemerkung ist so wahr und genau, daß, wenn es sich um hinreichend klare Beziehungen handelt, der Syllogismus unterlassen und durch ein Enthymema ersetzt wird. Das Enthymema ist ohne Zweifel die Abkürzung des Syllogismus, aber in dieser Abkürzung müssen wir etwas mehr sehen, als eine bloße Ersparniß an Worten; es ist eine Ersparniß an Begriffen, weil der Geist intuitiv das eine in dem anderen sieht, ohne die Auflösung nöthig zu haben. „Er ist ein Mensch; also ist er vernünftig;" wir verschweigen den Obersatz und denken ihn auch nicht einmal, weil wir in der Idee des Menschen und in ihrer Anwendung auf ein Individuum intuitiv die der Vernünftigkeit sehen, ohne Gradation der Ideen und ohne Succession der Begriffe.

Nehmen wir an, es handle sich darum, zu beweisen, daß der Perimeter eines einem Kreise eingeschriebenen Polygones kleiner ist als die Peripherie desselben, und man wende folgenden Syllogismus an: Jede Summe von graden Linien, die ihren respektiven Curven eingeschrieben sind, ist geringer, als die Summe dieser Curven selbst; der Perimeter eines Polygones ist eine Summe von graden Linien, und die Peripherie eine Summe von Bogen oder Curven; also ist der eingeschriebene Perimeter kleiner als die Peripherie. Ich frage nun, ob derjenige, welcher weiß, daß die Summe der graden Linien kleiner ist als die Summe der Curven, nicht mit gleicher Leichtigkeit sehen wird, daß der Perimeter kleiner ist als die umschriebene Peripherie, sobald er nur den Sinn dieser Worte vollkommen versteht? Offenbar ist dies der Fall. Wozu ist also die Erinnerung des allgemeinen Prinzipes nöthig? Etwa um zu dem besonderen Begriffe etwas hinzuzufügen?

Gewiß nicht; denn es kann nichts Klareres geben, als die folgenden Sätze: Der Perimeter des Polygons ist eine Summe von graden Linien; die Peripherie ist eine Summe von Bogen oder Curven. Was also das allgemeine Prinzip bewirkt, ist nichts anderes, als daß es die Aufmerksamkeit auf eine Phase des besonderen Begriffes hinlenkt, auf daß man mit Reflexion in diesem dasjenige sehe, was man ohne die Reflexion in ihm nicht sah. Die Gewißheit des Schlusses hängt nicht von dem allgemeinen Prinzip ab; denn wenn man an die Beziehungen von größer und kleiner bloß rücksichtlich der graden Linien des Perimeters und der Bogen, deren Verbindung die Peripherie bildet, gedacht hätte, würde man dasselbe geschlossen haben.

Dieses Beispiel bestättigt, daß das Enthymema nicht eine bloße Abkürzung der Worte ist, und es erklärt sich, warum wir es in den Ratiocinien anwenden, die sich auf Gegenstände beziehen, welche dem Geiste vertraut sind. In diesem Falle sehen wir in jedem der Begriffe, was wir nöthig haben für den Schluß; deßhalb haben wir an einer Prämisse genug, in welcher wir die andere vielmehr einschließen, als sie voraussetzen. Der Anfänger wird sagen: der Bogen ist größer als die Sehne, weil die Curve größer ist als die grade Linie; wenn er sich aber mit den geometrischen Ideen vertraut gemacht hat, wird er einfach sagen: der Bogen ist größer als die Sehne, indem er in der Idee des Bogens selbst die der Curve sieht, und in der der Sehne die der graden Linie, ohne irgend welche Auflösung. Ist etwa deßhalb der Bogen größer als die Sehne, weil jede Curve größer ist als ihre grade Linie? Keineswegs; wenn die abstrakte Idee der Curve nicht existirte und die einzige gedachte Curve der besondere Kreisbogen wäre, und wenn die abstrakte Idee der graden Linie nicht existirte und die einzige gedachte grade Linie die Sehne wäre, würde es ebensowahr wie jetzt sein, daß der Bogen größer ist als die Sehne.

275. Wenn es sich um die nothwendigen Beziehungen der Objekte handelt, so sind die allgemeinen Prinzipe, die

termini medii und alle anderen Hülfsmittel, welche die Dialektik für das Ratiocinium uns darbietet, im Grunde nichts Anderes, als Erfindungen der Kunst, um uns zu veranlassen, auf den Begriff der Sache zu reflektiren, indem sie uns in ihr sehen lassen, was wir vorher nicht sahen. Hieraus folgt, daß alle Urtheile über nothwendige Objekte in gewisser Weise analytisch sind, und Kant täuschte sich, wenn er behauptete, daß es synthetische gebe, abgesehen von der Erfahrung. Wenn diese nicht vorhanden ist, so haben wir keine Daten von der Sache und besitzen nur ihren Begriff, und was über diesen selbst hinausliegt, davon können wir nichts wissen. Ich will nicht sagen, daß alle Sätze eine solche Beziehung des Prädikates zum Subjekte ausdrücken, daß der Begriff des letzteren hinreiche, um das erstere zu entdecken; wohl aber, daß der Grund der Unzulänglichkeit darin liege, daß der Begriff unvollkommen entweder an sich oder rücksichtlich unserer Auffassung ist, und daß, wenn wir ihn vollkommen an sich und in unserem Geiste die gehörige Capacität voraussetzen, um Alles zu begreifen, was er uns sagt, wir in ihm selbst auch Alles finden würden, was Gegenstand der Wissenschaft sein kann.

276. Ein geometrisches Beispiel wird meine Ideen erklären. Der Triangel hat viele Eigenschaften, deren Erklärungen, Beweise und Anwendungen in den geometrischen Lehrbüchern viele Seiten einnehmen. Zum Begriffe des Triangels gehört der der graden Linien und der der Winkel, welche sie bilden. Ich frage nun, ob man bei allen Erklärungen und Beweisen der Eigenschaften der Triangel im Allgemeinen jemals über die Ideen des Winkels und der graden Linie hinausgeht? Gewiß niemals; dies wäre unmöglich; Alles würde schwanken, was gesagt würde und sich auf neue Elemente stützte, die man in den Begriff eingeführt hätte. Diese Elemente wären dem Triangel fremd und würden ihm folglich seine Natur rauben. In den nothwendigen Beziehungen ist kein Mehr oder Weniger, sind weder Hinzufügungen noch Wegnahmen zulässig; was vorhanden ist, ist da, und nichts weiter. Wenn man vom Triangel im

Allgemeinen zu seinen verschiedenen Arten übergeht, z. B. zum gleichseitigen, gleichschenkligen, rechtwinkligen, spitzwinkligen u. s. w., so ist zu bemerken, daß der Beweis sich streng an das in dem allgemeinen Begriffe Enthaltene und durch die bestimmende Eigenschaft der Art Modificirte hält, d. h. an die Gleichheit der drei oder der zwei Seiten, oder die Voraussetzung eines rechten Winkels u. s. w.

277. Bei der Anwendung der Algebra auf die Geometrie erkennt man noch deutlicher, was ich hier erklären will. Eine Curve wird ausgedrückt durch eine Formel, welche den Begriff der Curve selbst enthält, d. h. ihre Wesenheit. Um alle die Eigenschaften der Curve zu beweisen, hat der Geometer nicht nöthig, über die Formel hinauszugehen; in allen den Fragen, welche entstehen, hat er die Formel gleichsam wie den Probirstein in der Hand, und in ihr selbst findet er Alles, was er nöthig hat. Wohl zeichnet er Triangel und andere Figuren innerhalb der Curve selbst und zieht von ihr grade Linien nach außerhalb derselben liegenden Punkten, aber niemals geht er über den in der Formel ausgedrückten Begriff hinaus; was er thut, besteht nur darin, ihn aufzulösen und in ihm Dinge zu entdecken, die er vorher noch nicht entdeckt hatte.

In der Gleichung: $z^2 = \frac{e^2}{E^2}(2Ex - x^2)$ findet man den Ausdruck der die Ellipse constituirenden Beziehungen, indem E die größere Halbaxe, e die kleine Halbaxe, z die Ordinaten und x die Abscissen bezeichnet. Mit dieser Gleichung in verschiedener Weise entwickelt und umgeformt, bestimmt man die Eigenschaften der Curven; und wie? Indem man mit Hülfe der Zeichnungen zeigt, daß die neue Eigenschaft in dem Begriff selbst enthalten ist, und daß man ihn nur zu analysiren braucht, um sie in ihm zu finden.

Wenn wir uns einen Geist denken, der die Wesenheit der Curve erfaßte durch eine unmittelbare Intuition des Gesetzes, welches die Inflexion der Punkte bestimmt, ohne daß er nöthig hätte, sie auf irgend eine Linie zu beziehen, oder für den eine

Axe hinreichte, anstatt zweier zu bedürfen, oder auf irgend eine andere Weise, die wir uns gar nicht vorstellen können, so wird daraus folgen, daß er nicht nöthig hat, die Umwege zu machen, welche wir machen müssen, um die Eigenschaften der Curve zu beweisen, da er sie in dem bloßen Begriffe schon klar sieht. Diese Annahme ist keine willkührliche; bis zu einem gewissen Punkte sehen wir sie alle Tage verwirklicht, obgleich in einem geringeren Maßstabe; ein gewöhnlicher Geometer hat den Begriff einer Curve, wie ihn Pascal hatte; in diesem selben Begriffe sieht der gewöhnliche Geometer die Eigenschaften derselben mit vieler Anstrengung und zwar nur die allgemeinsten; Pascal sah die verborgensten fast mit einem einzigen Blick. Kant kann, da er von dieser Lehre sich keine Rechenschaft gegeben, das philosophische Problem der rein synthetischen Urtheile nicht lösen; wäre er tiefer in den Gegenstand eingedrungen, so würde er gesehen haben, daß es, im strengen Sinne des Wortes, keine solche Urtheile giebt, und anstatt sich zu quälen, das Problem zu lösen, würde er es gar nicht aufgeworfen haben.

Anmerkung. (XXVI.)

Dugald-Steward (Thl. 2. Kap. 2. Abschn. 3. §. 2) citirt eine Stelle aus einer Dissertation, die in Berlin 1764 publicirt wurde, die durchaus nicht so unvernünftig zu sein scheint, wie der Verfasser der „Philosophie des menschlichen Geistes" vorgiebt. Ich setze sie hier her, weil mir die Meinung des deutschen Philosophen dieselbe zu sein scheint, die ich oben aufgestellt habe. „Omnes mathematicorum propositiones sunt identicae et repraesentantur hac formula $A = A$. Sunt veritates identicae, sub varia forma expressae, imo ipsum quod dicitur contradictionis principium vario modo enuntiatum et involutum; si quidem omnes hujus generis propositiones revera in eo continentur. Secundum nostram autem intelligendi facultatem ea est propositionum differentia, quod quaedam longa ratiociniorum serie, alia autem breviore via, ad primum omnium principium reducantur, et in illud resolvantur. Sic v. g. propositio $2 + 2 = 4$ statim huc cedit: $1 + 1 + 1 + 1 = 1 + 1 + 1 + 1$; id est, idem est idem; et proprie loquendo, hoc modo enuntiari debet: — si

contingat adesse vel existere quatuor entia, nam de existentia non agunt geometrae, sed ea hypothetice tantum subintelligitur. Inde summa oritur certitudo ratiocinia perspicienti; observat nempe idearum identitatem, et haec est evidentia assensum immediate cogens, quam mathematicam et geometricam vocamus. Mathesi tamen sua natura priva non est et propria; oritur enim ex identitatis perceptione, quae locum habere potest, etiamsi ideae non repraesentent extensum."

XXIX. Kapitel.

Ob es wahre synthetische Urtheile gebe, im Sinne Kant's.

278. Die große Wichtigkeit, welche der deutsche Philosoph seiner eingebildeten Entdeckung beilegt, fordert, daß wir sie mit Aufmerksamkeit prüfen.

Man möge über diese Wichtigkeit urtheilen, nach dem, was er selbst darüber sagt: „Wenn es irgend Einem der Alten in den Sinn gekommen wäre, auch nur die vorliegende Frage aufzuwerfen, so würde sie ein mächtiger Zaum gegen alle Systeme der reinen Vernunft bis auf unsere Tage gewesen sein und würde viele unfruchtbare Versuche erspart haben, die man blind unternahm, ohne zu wissen, worum es sich handelte." (Kritik der reinen Vernunft. Einleitung.) Diese Sprache ist keineswegs bescheiden und erregt natürlich die Neugier, zu erfahren, worin denn jenes Problem bestehe, dessen bloße Aufstellung hingereicht hätte, um die Ausschweifungen der reinen Vernunft zu verhüten.

Folgendes sind seine Worte: „Bei den synthetischen Urtheilen muß ich außer dem Begriff des Subjektes noch etwas Anderes (x) haben, worauf der Verstand sich stützt, um zu erkennen, daß ein in diesem Begriffe nicht enthaltenes Prädikat ihm gleichwohl zukommt. Was die empirischen oder Erfahrungsurtheile betrifft, so ist keine Schwierigkeit vorhanden, denn jenes x ist die vollständige Erfahrung des Objektes, welches ich

erkenne unter einem Begriffe A, welcher nur einen Theil dieser Erfahrung bildet. Ob ich schon in dem Begriff eines Körpers überhaupt das Prädikat der Schwere gar nicht einschließe, so bezeichnet jener doch einen Gegenstand der Erfahrung durch einen Theil derselben, zu welchem ich also noch andere Theile eben derselben Erfahrung, als zu dem ersteren gehöreten, hinzufügen kann. Ich kann den Begriff des Körpers vorher analytisch durch die Merkmale der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit, der Gestalt u. s. w., die alle in diesem Begriffe gedacht werden, erkennen. Nun erweitere ich aber meine Erkenntniß, und, indem ich auf die Erfahrung zurücksehe, von welcher ich diesen Begriff des Körpers abgezogen habe, so finde ich mit obigen Merkmalen auch die Schwere jederzeit verknüpft. Jenes x, das außerhalb des Begriffes A war, und das der Grund der Möglichkeit der Synthese des Prädikates Schwere mit dem Begriffe A ist, gehört also zur Erfahrung. Aber bei den synthetischen Urtheilen a priori fehlt dieses Mittel gänzlich. Wenn ich aus dem Begriff A herausgehen muß, um einen anderen Begriff B als mit ihm verbunden zu erkennen, worauf werde ich mich stützen, und wie wird die Synthese möglich sein, wenn es mir nicht möglich ist, auf das Feld der Erfahrung mich zu wenden? Hier ist also ein gewisses Geheimniß vorhanden, dessen Erklärung allein den Fortschritt in dem unbegränzten Felde der rein intellektuellen Erkenntniß sichern kann." (Ebend.)

279. Den Grund dieser Synthese finden wir in der Fähigkeit unseres Geistes, Total-Begriffe zu bilden, in denen er die Beziehung der partialen entdeckt, die sie zusammensetzen, und die Legitimität der Synthese selbst gründet sich auf die Prinzipe, auf denen das Criterium der Evidenz beruht.

Die Synthese, von der man in den Schulen spricht, besteht in der Vereinigung der Begriffe und hindert nicht, daß die Total-Begriffe für analytische gehalten werden, aus deren Auflösung die Erkenntniß der Beziehungen der partialen resultirt.

Wenn Kant sich auf die Erfahrungsurtheile beschränkt hätte,

so würde nichts Unangemessenes in seiner Lehre sein; allein indem er sie auch auf das rein intellektuelle Gebiet ausdehnt, ist sie entweder ganz unzulässig oder wenigstens mit großer Ungenauigkeit ausgedrückt.

280. Kant behauptet, daß die mathematischen Urtheile alle synthetisch sind, und daß diese Wahrheit, die nach seinem Urtheil „unwidersprechlich gewiß und in ihren Folgen sehr wichtig ist", bisher dem Scharfsinn der Analysirer der menschlichen Vernunft entgangen zu sein scheine. Ich glaube, was hier fehlt, ist nicht der Scharfsinn der Analysirer, sondern der ihres Aristarch's.

Kant sagt: „Man sollte anfänglich zwar denken, daß der Satz $7 + 5 = 12$ ein bloß analytischer Satz sei, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Satze des Widerspruches erfolge. Allein, wenn man es näher betrachtet, so findet man, daß der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte, als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches diese einzige Zahl sei, die beide zusammen faßt."

Wenn gesagt würde, wer 7 und 5 hört, denkt nicht immer 12, weil er nicht deutlich genug sieht, daß der eine Begriff dem anderen gleich ist, obgleich er unter anderer Form erscheint, dann würde man eine Wahrheit aussprechen; keineswegs aber, wenn man sagt, daß deßhalb der Begriff nicht rein analytisch sei. Die bloße Erklärung beider reicht hin, um die Identität zu offenbaren.

Damit dies besser verstanden werde, nehmen wir den umgekehrten Satz: $12 = 7 + 5$. Es ist evident, daß, wer nicht weiß, daß $7+5=12$, ebensowenig wissen wird, daß $12=7+5$; und ich frage nun, wenn ich den Begriff 12 untersuche, sehe ich in ihm nicht $7 + 5$ enthalten? Gewiß; also identificirt sich der Begriff 12 mit dem $7 + 5$; also ebensowenig, wie man daraus schließen kann, daß, wer 12 hört, nicht immer $7 + 5$ denkt, daß der Begriff 12 nicht den $7 + 5$ enthalte, ebensowenig kann daraus, daß wer $7 + 5$ hört, nicht immer

12 denkt, geschlossen werden, daß der erstere Begriff nicht den letzteren einschließe.

Die Ursache der Täuschung liegt darin, daß zwei identische Begriffe dem Geist unter verschiedener Form dargeboten werden, und daß, ehe man ihnen nicht die Form nimmt und den Inhalt sieht, man die Identität nicht entdeckt. Es ist eigentlich kein Ratiocinium, sondern nur Explication vorhanden.

Was Kant hinzufügt über die Nothwendigkeit, in diesem Falle an eine Intuition zu appelliren, mit Rücksicht auf eine der beiden Zahlen, indem zu der Sieben die Fünf hinzugefügt wird, ausgedrückt successiv durch die Finger der Hand, ist über allen Ausdruck lächerlich. 1) Man füge die Fünf hinzu, wie man will, niemals wird es etwas anderes sein als die hinzugefügte Fünf, und daher dem $7 + 5$ nichts geben noch nehmen. 2) Die successive Hinzufügung durch die Finger heißt soviel als $1 + 1 + 1 + 1 + 1 = 5$. Dadurch wird der Ausdruck $7 + 5 = 12$ umgeformt in $7 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 = 12$ und mithin hat der Begriff $1 + 1 + 1 + 1 + 1$ zu 5 die selbe Beziehung wie $7 + 5$ zu 12; wenn also von diesen der eine im anderen nicht enthalten ist, dann werden es ebensowenig die des Kant sein. Man wird einwenden, Kant spreche nicht von Identität, sondern von Intuition (Anschauung); aber diese Intuition ist nicht die Sensation, sondern die Idee; und wenn sie die Idee ist, dann ist sie der erklärte Begriff und weiter nichts. 3) Wir sehen, daß diese Methode der Intuition nicht einmal für die Kinder nöthig ist. 4) Diese Methode ist endlich unmöglich bei den großen Zahlen.

281. Kant setzt hinzu, der Satz: „Die gerade Linie ist zwischen zwei Punkten die kürzeste," sei nicht rein analytisch, weil in der Idee der graden nicht die der kürzesten enthalten sei. Ich will davon absehen, daß es Autoren giebt, welche diesen Satz beweisen oder vorgeben, ihn zu beweisen, und mich allein an den von Kant angeführten Grund halten. Kant vergißt, daß es sich nicht um die grade Linie an und für

sich, sondern um die grade Linie in ihrer Vergleichung handelt. Bei der graden Linie an und für sich kann von Mehr und Weniger nicht die Rede sein, denn dies setzt Vergleichung voraus; aber von dem Augenblick an, wo die grade und die krumme Linie verglichen werden, rücksichtlich ihrer Länge, sieht man in dem Begriff der Krummen das Mehr, das sie vor der Graden voraus hat. Der Satz entsteht also aus der einfachen Vergleichung zweier, rein analytischer Begriffe mit einem dritten, welcher die Länge ist.

282. Wenn der Grund des Kant von irgend einer Bedeutung wäre, so würde daraus folgen, daß auch das Urtheil: „Das Ganze ist größer als sein Theil," nicht analytisch sei; denn in der Idee des Ganzen ist nicht die des Größerseins enthalten, so lange sie nicht mit der des Theiles verglichen wird. Ebensowenig wäre das Urtheil analytisch: 4 ist größer als 3, weil von dem Begriff 4 die Idee größer ausgeschlossen ist, so lange er nicht mit drei verglichen wird.

Das Axiom: Dinge, die einem dritten gleich sind, sind unter einander gleich, wäre ebensowenig ein analytisches Urtheil; denn in dem Begriffe von „Dingen, die einem dritten gleich sind", ist die Gleichheit unter einander nicht enthalten, so lange man nicht darauf reflektirt, daß die Gleichheit des Mediums die der Extreme einschließt.

Jenes x, von dem Kant spricht, würde fast in allen Urtheilen gefunden werden, wenn wir uns keine Total-Begriffe bilden könnten, in denen die Vergleichung der partialen eingeschlossen wäre; und dann hätten wir keine anderen analytischen Urtheile, als die rein identischen, oder diejenigen, welche direkt unter der Formel $A = A$ begriffen wären.

283. Die Vergleichung zweier Begriffe mit einem dritten nimmt dem Resultat nicht den Charakter analytischer Urtheile, ebensowenig wie der Umstand, daß ein Prädikat nicht sofort in der Idee des Subjektes gesehen werden kann ohne Hülfe jener Vergleichung. Diese bedürfen wir sehr oft, weil wir nur sehr in confuso dasjenige denken, was in dem Begriffe enthalten

ist, den wir haben, und zuweilen denken wir es selbst gar nicht. Wir sehen alle Tage, daß Jemand etwas behauptet, und ohne es zu bemerken, sich bald darauf widerspricht, weil er nicht beachtet, daß dasjenige, was er hinzufügt, unverträglich ist mit dem, was er früher gesagt hat. Sehr gewöhnlich in der Unterhaltung sind folgende Erwiderungen: Sehen Sie nicht, daß Sie das Gegentheil voraussetzen von dem, was Sie vorhin sagten? Sehen Sie nicht, daß bei den früher zugegebenen Bedingungen das Gegentheil von dem folgt, was Sie jetzt behaupten?

284. In einem Begriff ist nicht bloß das enthalten, was man ausdrücklich in ihm denkt, sondern auch alles das, was man denken kann. Wenn wir bei seiner Zergliederung in ihm neue Dinge finden, so kann man nicht sagen, daß wir sie hinzufügen, sondern daß wir sie entdecken; keine Synthese ist dann vorhanden, sondern Analyse; sonst müßte man nothwendig schließen, daß es entweder gar keinen analytischen Begriff giebt, oder daß nur die rein identischen solche seien. Mit Ausnahme dieses letzteren Falles, dessen allgemeine Formel ist: $A = A$, ist in dem Prädikat immer etwas mehr als das im Subjekt Gedachte, wenn nicht in Bezug auf die Substanz, so doch wenigstens in Bezug auf den Modus. Der Kreis ist eine Curve; dies ist ohne Zweifel einer der einfachsten analytischen Sätze, die gedacht werden können, und gleichwohl drückt das Prädikat den allgemeinen Begriff der Curve aus, der in dem Subjekt nur in confuso mit Beziehung auf eine besondere Art von Curven enthalten sein kann. Wenn man die Steigerung in den geometrischen Sätzen verfolgt, so kann man bemerken, daß nichts mehr als das in dem vorigen Satze Gesagte vorhanden ist, und nur größere oder geringere Schwierigkeit im Zergliedern des Begriffes, um in ihm zu sehen, was man vorher nicht sah.

Wenn ich sage: Der Kreis ist ein Kegelschnitt, so wird das Prädikat in dem Subjekte von demjenigen nicht gedacht, der nicht weiß, was der Ausdruck bedeutet oder über seinen

wahren Sinn nicht nachgedacht hat. Ich füge dem Begriff des Kreises nichts hinzu, ich entdecke nur in ihm eine Eigenschaft, die ich vorher nicht kannte, und diese Entdeckung entsteht aus seiner Vergleichung mit dem Kegel. Ist hier Synthese vorhanden? Nein, in keiner Weise; was hier vorhanden, ist vergleichende Analyse der beiden Begriffe Kreis und Kegel. Da durch diese Bemerkung das System des Kant in diesem Punkte in seiner Grundlage vernichtet wird, will ich sie noch weiter entwickeln, und ihr ein noch haltbareres Fundament geben.

285. Damit Synthese im eigentlichen Sinne vorhanden sei, ist es nöthig, daß mit dem Begriff eine Sache vereinigt werde, die ihm in keiner Weise angehört, wie aus dem von Kant selbst angeführten Beispiel ersichtlich ist. Die Formfähigkeit findet sich in dem Begriff des Körpers, aber die Schwere ist eine ganz fremde Idee, die wir mit dem Begriff des Körpers nur vereinigen können, weil die Erfahrung es uns so bezeugt. Nur durch eine solche Hinzufügung erfüllt sich im eigentlichen Sinne die Synthese, nicht aber durch die Verbindung von Ideen, welche aus dem Begriff der Sache selbst entstehen, obgleich die Vergleichung nöthig ist, um sie hervorzurufen. Die Begriffe sind nicht gänzlich absolut; sie enthalten Beziehungen und die Entdeckung derselben ist keine Synthese, sondern die vollkommenste Analyse. Wenn man einwendet, daß in diesem Falle etwas mehr da ist, als in dem primitiven Begriff, so entgegne ich, daß dies bei allen stattfindet, die nicht rein identisch sind. Überdies bildet sich durch die Vergleichung ein ganz neuer Begriff, der aus den primitiven Begriffen resultirt; in diesem Falle werden die Eigenschaften der Beziehungen nicht durch Synthese gesehen, sondern durch Analyse des Totalbegriffes.

Nach Kant bedarf die wahre Synthese Verbindung von Dingen, die einander fremd sind, und zwar so fremd, daß das Band, welches sie einigt, eine Art von Geheimniß ist, ein x, dessen Bestimmung ein großes philosophisches Problem. Wenn dieses x in der wesentlichen Beziehung der Partialbegriffe sich

findet, die zum Totalbegriff gehören, dann ist das Problem durch einfache Analyse gelöst, oder, um genauer zu sprechen, es ist offenbar geworden, daß das Problem nicht existirte, denn das x ist eine bekannte Größe.

Ich weiß nicht, ob es ein noch mehr analytisches Urtheil geben kann, als jenes, in dem wir die Theile in dem Ganzen sehen, da dieses nichts weiter als die vereinigten Theile selbst ist. Wenn ich sage: eins und eins sind zwei, oder zwei ist gleich eins und eins, so kann nicht geläugnet werden, daß ich einen Totalbegriff, Zwei, habe, in dessen Zergliederung ich eins und eins finde; wenn dies nicht analytisch ist, d. h. wenn hier das Prädikat nicht in der Idee des Subjektes enthalten ist, so sieht man nicht ein, wann es je darin enthalten sein könne. Eben hier also sind verschiedene Begriffe vorhanden, eins und eins, sie werden vereinigt und aus ihnen wird der Totalbegriff gebildet. Obgleich die allereinfachste, so besteht doch die Beziehung, und daß dieselbe mehr oder weniger einfach oder complicirt sei, und folglich mit größerer oder geringerer Leichtigkeit gesehen werde, verändert nicht den Charakter der Urtheile, und verwandelt sie nicht aus analytischen in synthetische.

286. Vollenden wir diese Erklärung durch ein Beispiel aus der Elemental-Geometrie. Wenn man sagt: Ein schiefwinkliges Parallelogramm ist an Oberfläche gleich einem rechtwinkligen von derselben Basis und Höhe, so resultirt Folgendes: 1) In der Idee des schiefwinkligen Parallelogramms sehen wir nicht die Gleichheit mit dem rechtwinkligen; und wir können sie nicht sehen, weil die Beziehung nicht existirt, wenn kein anderes Extrem da ist, auf das sie sich bezieht. Zu der Idee des Parallelogramms gehört nicht die der Rechtwinkligkeit, und deßhalb kann auch nicht die der Gleichheit dazu gehören. 2) Die Beziehung entsteht aus der Vergleichung des schiefwinkligen mit dem rechtwinkligen, und folglich muß sie gefunden werden in einem Totalbegriff, zu dem beide gehören. Dann kann man nicht sagen, daß wir zu dem Begriff des schiefwinkligen etwas hinzufügen, was ihm nicht angehört, sondern im Gegentheil,

diese Gleichheit sehen wir entstehen aus dem Begriff des schiefwinkligen und des rechtwinkligen als Partialbegriff des Totalen, in dem beide sich vereinigen. Die Analyse dieses Totalbegriffes führt uns zu der Entdeckung der gesuchten Beziehung; und es ist zu beachten, daß, wenn die einfache Vereinigung der gesuchten Begriffe nicht genügt, wir uns eines anderen bedienen, der dieselben und noch etwas mehr umfaßt, und aus dem Begriff des neuen, gehörig analysirten, ziehen wir die Beziehung der beiden verglichenen Theile.

287. Grade bei der geometrischen Construction, die man anzuwenden pflegt, um das Theorem, das mir zum Beispiel dient, zu beweisen, kann, so zu sagen, versinnlicht werden, was ich eben auseinandergesetzt habe rücksichtlich der Totalbegriffe, welche noch andere außer den verglichenen enthalten. Wenn die Bases des rechtwinkligen und schiefwinkligen Parallelogrammes zusammenfallen, sieht man sofort einen Theil, der ihnen gemeinschaftlich ist, den Triangel nämlich, der gebildet wird durch die Basis, durch einen Theil einer Seite des schiefwinkligen und einen anderen einer Seite des rechtwinkligen; dazu ist weder Synthese noch Analyse nöthig, denn es ist vollkommene Coincidenz vorhanden, was in der Geometrie dasselbe ist wie Identität. Die Schwierigkeit besteht nur in den beiden übrigen Theilen, d. h. in den Trapezen, auf welche sich die beiden Parallelogramme reduciren, wenn der gemeinschaftliche Triangel abgezogen wird. Die einfache Intuition der Figuren sagt nichts in Betreff der Äquivalenz der beiden Oberflächen; man sieht nur, daß die beiden Seiten des schiefwinkligen sich ausdehnen und um so weniger Zwischenraum einschließen, je schiefer der Winkel ist, und es finden sich die beiden Bedingungen der Länge der Seiten und der Verminderung der Distanzen zwischen zwei Gränzen, von denen die eine das Unendliche und die andere der rechte Winkel ist. Man kann die Beziehung der Äquivalenz der Oberflächen beweisen, indem man die der Basis gegenüberliegende Parallele verlängert, und ein Viereck bildet, dessen Theile die Trapeze sind; um die

Gleichheit dieser Trapeze zu entdecken, genügt es, das Viereck zu zergliedern, indem man auf die Gleichheit von zwei Triangeln achtet, von denen jeder gebildet wird durch eins der Trapeze und den gemeinschaftlichen Triangel. Füge ich dadurch etwas zu dem Begriffe eines jeden Trapezes hinzu? Nein; ich vergleiche ihn nur. Diese Vergleichung konnte ich direkt nicht machen, und deßhalb habe ich sie eingeschlossen in einen Totalbegriff, dessen einfache Analyse mir genügt hat, um die Beziehung zu entdecken, die ich suchte. Diese Beziehung giebt der Begriff nicht, er bringt sie nur zum Vorschein, so daß, wenn der Begriff der beiden verglichenen Figuren vollkommener wäre, so nämlich, daß wir intuitiv die Beziehung sähen, welche zwischen der Verlängerung der Seiten und der Abnahme der Distanz von einander besteht, wir auch sehen würden, daß hier ein constantes Gesetz vorhanden, welches auf dem einen Theile ersetzt, was an dem anderen verloren geht; wir würden folglich in dem Begriff des schiefwinkligen Parallelogrammes selbst den Fundamentalgrund der Gleichheit entdecken, d. h. die Nichtveränderung des Werthes der Oberfläche durch die größere oder geringere Schiefe der Winkel, und würden so dasjenige schon haben, was wir später gewinnen durch die ausdrückliche Vergleichung, und verallgemeinern, indem wir uns auf zwei constante Linienwerthe beziehen: Basis und Höhe. Dasselbe würde stattfinden rücksichtlich der Äquivalenz aller veränderlichen Quantitäten, die auf verschiedene Weise ausgedrückt sind, wenn wir ihre Begriffe auf so klare und einfache Formeln zurückführen könnten, wie die der scheinbaren Funktionen, z. B. $\frac{nx}{mx}$, woraus, sei auch der Werth der veränderlichen Größe, welcher er wolle, stets derselbe Werth des Ausdrucks resultirt, welcher constant ist, nämlich $\frac{n}{m}$.

288. Man halte diese Untersuchungen nicht für unnöthig; bei der gegenwärtigen Frage, wie bei vielen anderen, ist es der Fall, daß von einem philosophischen Problem, das anscheinend rein spekulativer Natur ist, die wichtigsten Wahrheiten abhängen.

So werden wir in dem Falle, der uns beschäftigt, bemerken, daß Kant das Prinzip der Causalität in ungenauer Weise erklärt, die, je nachdem seine Worte verstanden werden, sogar gänzlich falsch genannt werden muß; und vielleicht liegt der Grund seiner Täuschung darin, daß er das Prinzip der Causalität als ein synthetisches, obgleich a priori, betrachtet, während es in Wahrheit für ein analytisches gehalten werden muß, wie ich darthun werde, wenn ich von der Idee der Ursache handle. Da ich es für äußerst wichtig halte, klare und bestimmte Ideen in dem vorliegenden Gegenstande sich zu erwerben, will ich noch einmal mit kurzen Worten die auseinandergesetzte Lehre über die unmittelbare und mittelbare Evidenz zusammenfassen.

289. Unmittelbare Evidenz ist vorhanden, wenn wir durch den bloßen Begriff des Subjektes die Convenienz oder Repugnanz des Prädikates sehen, ohne ein anderes Mittel nöthig zu haben, als die einfache Reflexion über die Bedeutung der Worte. Die Urtheile dieser Art nennt man im eigentlichen Sinne analytische, denn es genügt, den Begriff des Subjektes zu zergliedern, um in ihm die Convenienz oder Repugnanz des Prädikates zu finden.

Mittelbare Evidenz ist vorhanden, wenn wir nicht durch den bloßen Begriff des Subjektes sofort die Convenienz oder Repugnanz des Prädikates sehen, und deßhalb eines Mittels uns bedienen müssen, das sie uns offenbare.

290. Hier entsteht die Frage, ob die Urtheile der mittelbaren Evidenz analytische genannt werden können. Es ist klar, daß, wenn man unter analytischen nur solche versteht, bei denen es genügt, den Sinn der Termini zu verstehen, um die Convenienz oder Repugnanz des Prädikates zu sehen, die der mittelbaren Evidenz so nicht genannt werden können. Wenn wir jedoch unter analytischem Urtheil jenes verstehen, bei dem es genügt, einen Begriff zu zergliedern, um in ihm die Convenienz oder Repugnanz des Prädikates zu finden, so werden wir einsehen, daß die Urtheile der mittelbaren Evidenz gleichfalls zu dieser Klasse gehören, und daß das angewendete

Mittel weiter nichts ist, als die Bildung eines Totalbegriffes, in dem man die partialen zusammenfaßt, deren Beziehung man entdecken will. In der Vereinigung dieser partialen Begriffe ist zwar Synthese vorhanden, aber keineswegs in der Entdeckung ihrer Beziehungen, denn diese geschieht durch Analyse.

Der Umstand, daß man verschiedene Begriffe vereinigen mußte, um ein Urtheil zu bilden, vernichtet nicht seinen analytischen Charakter, denn sonst müßte man nothwendig sagen, daß es gar kein analytisches Urtheil gebe. Wenn man behauptet: Der Mensch ist vernünftig, dann sind in dem Begriff Mensch zwei enthalten: Beseeltes (animal) und Vernünftiges; gleichwohl ist das Urtheil analytisch. Dieser Charakter besteht, wie der Name es besagt, darin, daß die Zergliederung eines Begriffes genügt, um in ihm gewisse Prädikate zu finden, abgesehen von der Art und Weise, wie der Begriff gebildet wurde, der zergliedert wird, und ob in ihm zwei oder mehrere Begriffe enthalten sind.

291. Hieraus ergiebt sich klar, worin die mittelbare Evidenz bestehe. Das Prädikat ist hier auch enthalten in der Idee des Subjektes, aber die Beschränktheit unseres Geistes bewirkt, daß entweder diese Ideen unvollständig sind, oder daß wir sie nicht in ihrer ganzen Ausdehnung sehen, oder daß wir nicht wohl unterscheiden, was wir in ihnen selbst schon in verworrener Weise (modo confuso) denken, und hieraus folgt, daß es nicht genügt, den Sinn der Worte zu verstehen, um sofort das Prädikat in der Idee des Subjektes enthalten zu sehen. Überdies stellen sich uns die Objekte, selbst die rein idealen, gleichsam zerstreut dar; daher kommt es, daß wir, die Verbindung nicht kennend, successiv von den einen zu den anderen übergehen, indem wir die Beziehungen entdecken, welche sie unter sich haben, in dem Maße, als wir sie einander nähern.

292. Aus dem Gesagten folgt, daß in dem rein idealen Gebiete alle Urtheile analytisch sind; denn jede Erkenntniß auf diesem Gebiete geschieht mit Intuition dessen, was in einem

mehr oder weniger complicirten Begriffe enthalten ist; und daß hier nicht mehr Synthese vorhanden, als nöthig ist, um die Objekte einander zu nähern, indem man ihre Begriffe in einen totalen vereinigt, der uns zur Entdeckung der Beziehung der partialen dient.

293. Das x also, von welchem Kant spricht und dessen Ermittelung eines der wichtigsten Probleme der Philosophie sein soll, wird nichts weiter sein, als die Fähigkeit des Geistes, in einen Totalbegriff Begriffe von verschiedenen Sachen zu vereinigen und in ihm die Beziehungen zu entdecken, welche diese unter sich haben. Diese Fähigkeit ist keine neue Entdeckung; denn unter diesem oder jenem Namen haben alle Schulen sie erkannt. Niemand hat dem Geiste die Fähigkeit, zu vergleichen, bestritten, und die Vergleichung ist eine Operation, durch welche der Geist sich zwei oder mehrere Begriffe vor Augen stellt, um die Beziehungen zu entdecken, die sie unter sich haben. In diesem Akte bildet sich ein Totalbegriff, von dem die verglichenen ein Theil sind, grade so, wie wir bei den geometrischen Constructionen gesehen haben, daß man, um die Beziehung verschiedener Figuren zu ermitteln, eine solche construirt, welche alle umfaßt, und gleichsam das Feld ist, auf dem die Vergleichung angestellt wird.

Dies genügt vorläufig über die analytischen und synthetischen Urtheile; da ich hier nur die Absicht habe, sie im Allgemeinen zu besprechen, und insofern sie Beziehung zur Gewißheit haben, stehe ich davon ab, auf Einzelnheiten einzugehen, und die Anwendung auf verschiedene Ideen vorzunehmen, deren Analyse anderen Theilen dieses Werkes entspricht.

XXX. Kapitel.

Criterium des Vico.

294. Mit den in den vorhergehenden Kapiteln abgehandelten Fragen in Betreff der unmittelbaren und mittelbaren

Evidenz hängt die Lehre des Vico über das Criterium der Wahrheit zusammen. Dieser Philosoph glaubt, daß jenes Criterium darin bestehe, die erkannte Wahrheit hervorgebracht zu haben; daß unsere Erkenntnisse vollkommen gewiß sind, wenn dieser Umstand sich verwirklicht, und daß ihre Gewißheit in dem Grade abnimmt, als der Geist seinen Charakter der Ursache den Objekten gegenüber verliert. Gott, die Ursache von Allem, erkennt Alles vollkommen; die Creatur, von sehr beschränkter Causalität, erkennt auch mit großer Beschränkung, und wenn sie in irgend einem Gebiete dem Unendlichen ähnlich werden kann, so ist es in jener idealen Welt, die sie selbst sich baut, und nach ihrem Willen ausdehnen kann, ohne daß es möglich wäre, eine Gränze zu bezeichnen, über die sie nicht mehr hinausgehen könnte.

Lassen wir den Autor selber reden: „Die Ausdrücke verum et factum, das Wahre und das Gemachte, werden bei den Lateinern für einander gesetzt, oder, wie die Schule sagt: convertuntur. Für die Lateiner ist intelligere, einsehen, dasselbe wie mit Klarheit lesen und mit Evidenz erkennen. Sie nannten cogitare, was im Italienischen bezeichnet wird mit pensare e andar raccogliendo; ratio, Vernunft, bezeichnete bei ihnen eine Sammlung von numerischen Elementen, und jene Gabe, welche den Menschen von den Thieren unterscheidet und seine Superiorität begründet. Sie nannten gewöhnlich den Menschen ein der Vernunft theilhaftiges Beseeltes (animal rationis particeps), das dieselbe daher nicht absolut besitzt. So wie die Worte die Zeichen der Ideen sind, so sind die Ideen die Zeichen und Darstellungen der Sachen. So wie also lesen, legere, heißt: die Elemente der Schrift vereinigen, aus denen sich die Buchstaben bilden, so besteht die Intelligenz, das intelligere, darin, alle Elemente einer Sache zu vereinigen, woraus die vollkommene Idee entsteht. Hieraus können wir abnehmen, daß die alten Italiener folgende Lehre über das Wahre annahmen. Das Wahre ist das Gemachte, Hervorgebrachte (factum) selbst, und folglich ist Gott die erste Wahrheit, weil er der erste

Hervorbringer (factor) ist, die unendliche Wahrheit, weil er alle Sachen gemacht hat; die absolute Wahrheit, da er alle, sowohl inneren als äußeren Elemente der Dinge repräsentirt, weil er sie enthält. Wissen heißt, die Elemente der Dinge vereinigen; woraus folgt, daß der Gedanke (cogitatio) dem menschlichen Geiste, und die Intelligenz dem göttlichen Geiste eigenthümlich ist; denn Gott vereinigt alle Elemente, innere und äußere, der Dinge, weil er sie enthält, und er selbst es ist, der sie ordnet; während der menschliche Geist, beschränkt, wie er ist, und außerhalb alles dessen, was er nicht selbst ist, wohl die extremen Punkte nähern, aber nicht Alles vereinigen kann; so daß er also über die Sachen denken, aber nicht sie begreifen kann. Deßhalb grade ist er der Vernunft theilhaftig, besitzt sie aber nicht. Um diese Ideen durch einen Vergleich klar zu machen: Das göttliche Wahre ist ein solides Bild der Dinge, wie eine plastische Figur; das menschliche Wahre ist ein flaches Bild, ohne Tiefe, wie ein Gemälde. Wie das göttliche Wahre dieses ist, weil Gott in dem Akte seiner Erkenntniß selbst ordnet und hervorbringt, so ist das menschliche Wahre ein solches für die Sachen, in denen der Mensch ordnet und schafft auf ähnliche Weise. Die Wissenschaft ist die Erkenntniß der Art und Weise, wie die Sache geschaffen wird; eine Erkenntniß, in der der Geist selbst sich das Objekt macht, weil er seine Elemente zusammensetzt. Das Objekt ist etwas Solides für Gott, der alle Dinge begreift; eine Oberfläche für den Menschen, der nur das Äußere begreift. Nachdem diese Punkte festgestellt sind, muß man, um sie desto leichter in Harmonie mit unserer Religion zu bringen, wissen, daß die alten Philosophen Italiens das Wahre mit dem Gemachten identificirten, weil sie eine ewige Welt glaubten: daher beteten die heidnischen Philosophen einen Gott an, der immer ad extra wirkte, was durch unsere Theologie umgestoßen ist. Deshalb muß in unserer Religion, in welcher wir bekennen, daß die Welt aus dem Nichts in der Zeit geschaffen worden, eine Unterscheidung gemacht werden, indem

das Wahre Geschaffene mit dem Gemachten, und das Wahre Ungeschaffene mit dem Erzeugten (genitum) identificirt wird. So nennt die heilige Schrift mit wahrhaft göttlicher Eleganz das Wort die Weisheit Gottes, welche in sich die Ideen aller Dinge und die Elemente der Ideen selbst enthält. In diesem Wort ist das Wahre die Zusammenfassung aller Elemente dieses Universums selbst, welche unendliche Welten bilden könnte. Aus diesen erkannten und in der göttlichen Allmacht enthaltenen Elementen bildet sich das reale, absolute Wort, von Ewigkeit vom Vater erkannt, und durch ihn, ebenfalls von Ewigkeit her, gezeugt." (Von der alten Weisheit Italiens. Buch I. Kap. 1.)

295. Aus diesen Grundsätzen zieht Vico sehr transcendentale Folgerungen, unter anderen die, die Ursache der Theilung unserer Wissenschaft in viele Zweige zu erklären, sowie die der verschiedenen Grade der Gewißheit, welche sie unterscheiden. Die mathematischen Wissenschaften sind die gewissesten, weil sie eine Art von Schöpfung des Geistes sind, der, von der Einheit und von einem Punkte ausgehend, sich eine Welt von Formen und Zahlen construirt, indem er die Linien verlängert und die Einheit bis zum Unendlichen vervielfältigt. So erkennt er, was er selbst hervorbringt, und es folgt hieraus, daß die Theoreme selbst, welche gewöhnlich für Gegenstände der reinen Contemplation gehalten werden, ebenfalls wie die Probleme Thätigkeit nothwendig haben. Die Mechanik ist schon weniger gewiß, als die Geometrie und Arithmetik, weil sie die in den Maschinen verwirklichte Bewegung betrachtet, und die Physik ist es noch weniger, weil sie nicht, wie die Mechanik, die äußere Bewegung der Peripherien, sondern die innere Bewegung der Mittelpunkte betrachtet. In den Wissenschaften, die dem moralischen Gebiete angehören, ist noch weniger Gewißheit vorhanden, weil sie sich nicht mit den Bewegungen der Körper, die aus einem gewissen und constanten Ursprunge, der die Natur ist, entstehen, sondern mit den

Bewegungen der Seelen beschäftigen, die in großer Tiefe sich verwirklichen und oft aus der Laune entstehen.

„Die menschliche Wissenschaft," sagt Vico, „ist entstanden aus einem Mangel des menschlichen Geistes, der in seiner äußersten Beschränkung außerhalb aller Sachen steht, nichts von dem enthält, was er erkennen will, und folglich die Wahrheit nicht machen kann, nach der er strebt. Die gewissesten Wissenschaften sind jene, welche das Übel ihres Ursprunges wieder gut machen, und, gleichsam wie eine Schöpfung, der göttlichen Wissenschaft ähneln, d. h. jene, in denen das Wahre und das Gemachte gegenseitig convertibel ist."

„Hieraus kann geschlossen werden, daß das Criterium des Wahren, und die Regel, es zu erkennen, darin bestehe: es gemacht zu haben; folglich ist die klare und bestimmte Idee, die wir in unserem Geiste haben, kein Criterium des Wahren, und nicht einmal ein Criterium unseres Geistes; die Seele schafft sich nicht selbst, indem sie sich erkennt, und weil sie sich nicht schafft, so kennt sie nicht die Art und Weise, mit der sie sich erkennt. Da die menschliche Wissenschaft die Abstraktion zur Basis hat, so sind die Wissenschaften um so weniger gewiß, je mehr sie sich der körperlichen Materie nähern.........."

„Um es mit Einem Worte zu sagen, das Wahre ist convertibel mit dem Guten, wenn das, was als wahr erkannt ist, sein Wesen von dem Geiste hat, der es erkennt, indem die menschliche Wissenschaft der göttlichen nachahmt, durch welche Gott, indem er das Wahre erkennt, es innerlich von Ewigkeit erzeugt, und es äußerlich in der Zeit schafft. Das Criterium der Wahrheit ist für Gott die Mittheilung der Güte an die Objekte seines Gedankens (vidit Deus, quod essent bona); und für die Menschen das Hervorgebrachthaben des Wahren, das sie erkennen." (Ebend. §. 1.)

296. Es läßt sich nicht läugnen, das System des Vico verräth einen tiefen Denker, der angestrengt über die Probleme der Intelligenz nachgedacht hat. Die Trennungslinie in Betreff der Gewißheit der Wissenschaften ist außerordentlich

interessant. Auf den ersten Blick ist nichts glänzender, als der bezeichnete Unterschied zwischen den mathematischen, physischen und moralischen Wissenschaften. Die mathematischen sind absolut gewiß, weil sie das Werk des Geistes sind, sie sind, wie der Geist sie sieht, weil er selbst sie construirt; die physischen und moralischen im Gegentheil erstrecken sich auf Objekte, die von der Vernunft unabhängig sind, die für sich selbst eine eigene Existenz haben, und daher kommt es, daß der Geist wenig von ihnen erkennt, und hierin irrt er sich um so leichter, je mehr er in die Sphäre eindringt, wohin seine Construction nicht reicht. Ich habe dieses System glänzend genannt; denn wenn man es gründlich prüft, so findet man, daß ihm ein solides Fundament gebricht, während ich zu gleicher Zeit in seinem Urheber einen tiefen Gedanken anerkannt habe, der in der That darin liegt, die Wissenschaften aus dem Gesichtspunkte zu betrachten, unter welchem er sie betrachtet.

297. Der Geist kennt allein dasjenige, was er hervorbringt. Dieser Satz, der das ganze System des Vico ausspricht, kann durch nichts verbürgt werden, und der neapolitanische Philosoph würde bei seinen ersten Schritten sich aufgehalten sehen, wenn man von ihm den Beweis dessen forderte, was er behauptet. Warum erkennt die Intelligenz nur, was sie hervorbringt? warum soll das Problem der Vorstellung nur in der Causalität eine mögliche Lösung haben? Ich glaube, gezeigt zu haben, daß außer diesem Ursprung sich ein anderer in der Identität, und auch in der Idealität, die auf gehörige Weise mit der Causalität verknüpft ist, findet.

298. Erkennen ist nicht verursachen; es kann geben und giebt in der That eine hervorbringende Intelligenz, aber im Allgemeinen bieten der Akt des Erkennens und des Verursachens verschiedene Ideen dar. Die Intelligenz setzt eine Aktivität voraus, denn ohne diese kann jenes innere Leben nicht gedacht werden, welches das intelligente Wesen unterscheidet; aber diese Aktivität ist nicht die erkannten Objekte hervorbringend, sie erstreckt sich in immanenter Weise auf jene Objekte, die bereits

in mittelbarer oder unmittelbarer Vereinigung mit der Intelligenz vorausgesetzt werden.

299. Wenn die Intelligenz dazu verurtheilt wäre, nur dasjenige zu erkennen, was sie selbst hervorbringt, so wäre es schwer, zu begreifen, wie der Akt des Erkennens anfangen konnte. Wenn wir in den Anfangsmoment uns versetzen, werden wir die Entwicklung dieser Thätigkeit nicht zu erklären wissen; denn wenn sie nur erkennen kann, was sie hervorbringt, was wird sie in dem ersten Momente erkennen, wo sie noch nichts hervorgebracht hat? In dem Systeme, das uns beschäftigt, giebt es kein anderes Objekt für die Intelligenz, als dasjenige, welches sie selbst hervorbringt; auf der anderen Seite ist aber Erkennen ohne Objekt ein Widerspruch; in dem Anfangsmomente *also* kann sie, da sie noch nichts hervorgebracht, auch nichts erkannt haben; die Intelligenz ist also unerklärbar. Man kann nicht voraussetzen, daß die Aktivität sich blind entfaltet; wenn es sich um Vorstellung handelt, ist nichts Blindes vorhanden, und die produktive Aktivität bezieht sich wesentlich auf die vorgestellten Sachen, insofern sie vorgestellt sind. Daß dieselben äußerlich mit einer von der intellektuellen Repräsentation verschiedenen Existenz hervorgebracht sind, ist für das Problem der Intelligenz gleichgültig. Wie Vico selbst es erklärt, erkennt die menschliche Vernunft dasjenige, was sie in einer rein idealen Welt schafft, und Gott erkennt das Wort, das er erzeugt, obgleich dieses Wort nicht außerhalb der göttlichen Wesenheit, sondern mit ihr identisch ist.

300. Der neapolitanische Philosoph wendet sein System nicht bloß auf die menschliche Vernunft an; er dehnt es auf alle Intelligenzen aus, selbst auf die göttliche, obgleich er, mit lobenswerther Religiosität, seine ideologischen Lehren mit den Dogmen des Christenthums zu vereinbaren sucht. Und in Wahrheit, die Probleme der Intelligenz können nicht vollkommen gelöst werden, wenn man sich nicht bis zu solcher Höhe erhebt. Um den menschlichen Geist zu erkennen, genügt es nicht, die Schritte der menschlichen Vernunft zu verfolgen; man

muß sich nothwendig das allgemeine Problem der Intelligenz selbst vorführen, mag sich dieselbe entweder, wie die unsere, auf schwache Dämmerung beschränken, oder in den Regionen der Unendlichkeit zu einem Meere von Licht erweitern. Die erhabenen Worte, mit denen der heilige Johannes sein Evangelium beginnt, schließen, außer der ehrwürdigen durch göttliche Inspiration geoffenbarten Wahrheit, transcendentale Lehren in sich, die, selbst aus einem rein philosophischen Gesichtspunkte betrachtet, von größerer Wichtigkeit sind, als welche je in den Worten irgend eines Menschen gefunden werden könnte.

Indem er das Wahre mit dem Gemachten identificirt, bemerkt Vico, daß, nach dem Dogma unserer Religion, man nothwendig zwischen dem Geschaffenen und dem Ungeschaffenen unterscheiden müsse. Das erstere soll im eigentlichen Sinne Gemachtes, das letzte Gezeugtes genannt werden. Er hebt die göttliche Eleganz hervor, mit der die heilige Schrift die Weisheit Gottes, in der die Ideen aller Dinge und die Elemente der Ideen selbst enthalten sind, das Wort nennt; gleichwohl sind seine Ausdrücke sehr ungenau, wenn sie, indem er den Begriff dieses Wortes erklären will, sagen zu wollen scheinen, daß es nur aus den erkannten und in der göttlichen Allmacht enthaltenen Elementen entstehe. „In diesem Worte," sagt er, „ist das Wahre die Zusammenfassung aller Elemente dieses Universums selbst, welche unendliche Welten bilden könnte; aus diesen erkannten und in der göttlichen Allmacht enthaltenen Elementen bildet sich das reale, absolute Wort, von Ewigkeit vom Vater erkannt, und durch ihn, ebenfalls von Ewigkeit her, gezeugt." Wenn der Autor sagen will, daß das Wort begriffen werde durch die bloße Erkenntniß des in der göttlichen Allmacht Enthaltenen, dann ist seine Behauptung falsch; wenn er dies nicht sagen wollte, dann ist sein Ausdruck ungenau.

Der heilige Thomas (pars I. quaest. 34. art. 3.) frägt, ob in dem Namen des Wortes irgend eine Beziehung zur Creatur enthalten sei, „utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturam," und beantwortet diese Frage mit

wunderbarer Kürze und Genauigkeit. „Ich antworte, daß in dem Wort eine Beziehung zur Creatur enthalten ist. Indem Gott sich selbst erkennt, erkennt er jede Creatur. Das Wort also, im Geiste erfaßt, stellt alles dasjenige dar, was aktuell erkannt wird. So giebt es in uns verschiedene Worte, je nach der Verschiedenheit der erkannten Sachen. Da aber Gott mit einem Akte sich und alle Dinge erkennt, so drückt sein einziges Wort nicht bloß den Vater, sondern auch alle Creaturen aus. Und so wie das Wissen Gottes in Bezug auf Gott nur Erkenntniß, in Bezug auf die Creaturen aber Erkenntniß und Ursache ist, so ist das Wort Gottes, in Bezug auf Gott den Vater, nur expressiv, in Bezug auf die Creaturen aber expressiv und produktiv; deßhalb heißt es im 32. Psalm: „Er sprach und es wurde," weil in dem Wort der produktive Grund der Dinge enthalten ist, die Gott macht *)."

Aus dieser Stelle sieht man, daß nach der Lehre des heiligen Thomas das Wort auch die Creaturen ausdrückt, daß es aber nicht durch die bloße Erkenntniß dieser aufgefaßt wird, sondern vielmehr und vorzüglich durch die Erkenntniß der göttlichen Wesenheit; „der Vater," sagt an einer anderen Stelle der heilige Lehrer, „erfaßt, indem er sich selbst und den Sohn und den heiligen Geist und alle in seinem Wissen enthaltenen

*) Respondeo dicendum, quod in Verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam. Verbum igitur in mente conceptum est repraesentativum omnis ejus, quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba, secundum diversa, quae intelligimus. Sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum verbum ejus est expressivum, non solum Patris, sed etiam creaturarum. Et sicut Dei scientia, Dei quidem est cognoscitiva tantum, creaturarum autem cognoscitiva et factiva; ita verbum Dei, ejus quod in Deo Patre est, est expressivum tantum, creaturarum vero est expressivum et operativum, et propter hoc dicitur in Psalm. 32.: Dixit, et facta sunt, quia importatur in verbo ratio factiva eorum, quae Deus fecit.

Dinge erkennt, das Wort, so daß die ganze Dreieinigkeit und zugleich alles Geschaffene in dem Worte ausgesprochen ist *)."

301. Noch eine andere Lehre des heiligen Thomas widerspricht dem Systeme des Vico. Nach diesem erkennt die Intelligenz, was sie hervorbringt, und allein, was sie hervorbringt, und nur, weil sie es hervorbringt; denn das Hervorgebrachte und das Wahre sind convertibel, und das Hervorgebrachtsein ist das einzige Criterium der Wahrheit. Diese Lehre wendet Vico auf die göttliche Intelligenz an, indem er für das Gemachte das Gezeugte setzt, wodurch er die Ordnung der Ideen umkehrt; denn weder erkennt Gott, nach unserer Auffassungsweise, weil er erzeugt, sondern er erzeugt, weil er erkennt; noch kann die Generation des Wortes gedacht werden, ohne vorher die Intelligenz zu denken. „Von dem, welcher erkennt," sagt der heilige Thomas, „geht eben durch das Erkennen selbst etwas in seinem Innern aus, nämlich der Begriff der erkannten Sache, der durch die intellektuelle Kraft hervorgebracht wird und von ihrer Erkenntniß ausgeht **)."

Diese Lehre des heiligen Thomas bestättigt die oben ausgesprochene Meinung über die Unmöglichkeit, den intellektuellen Akt durch die bloße Hervorbringung zu erklären. Es ist evident, daß, um in dem intellektuellen Gebiete hervorzubringen, es nothwendig ist, bereits zu erkennen; an den Anfangsmoment jeder Intelligenz kann folglich nicht die produktive Thätigkeit gesetzt werden, sondern die Intuition des Objektes. In demselben

*) Pater enim intelligendo se et Filium et Spiritum Sanctum et omnia alia quae ejus scientia continentur, concipit Verbum, ut sic tota Trinitas Verbo dicatur et omnis creatura. (Pars I. q. 34. art. 1. ad 3.)

**) Quicumque autem intelligit *ex hoc ipso, quod intelligit*, procedit aliquid intra ipsum quod est conceptio rei intellectae ex vi intellectiva proveniens et ex ejus notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis. (P. I. q. 27. art. 1.)

Sinne spricht der heilige Thomas in der Weise, in welcher der Mensch von göttlichen Dingen sprechen kann; er gründet die göttliche Intelligenz nicht auf die Erzeugung des Wortes, sondern im Gegentheil, die Erzeugung des Wortes gründet er auf die Intelligenz. Gott erzeugt, nach dem heiligen Thomas, das Wort, weil er erkennt; nicht aber erkennt er, weil er erzeugt, und wenn gleich der heilige Lehrer in dieses Wort den Ausdruck alles dessen setzt, was in Gott enthalten ist, so geschieht dies unter Voraussetzung der göttlichen Intelligenz, durch welche es möglich wird, zu sprechen, oder das Wort hervorzubringen. Die Ordnung der Begriffe ist also folgende: Erkenntnißkraft, erkanntes Objekt, Wort, hervorgehend aus der Thätigkeit des Erkennens, durch welches das intelligente Wesen sich ausdrückt, die erkannte Sache sich selbst sagt. Werden diese Begriffe auf Gott angewendet, so lauten sie: Gott der Vater, der erkennende; die göttliche Wesenheit mit Allem, was sie enthält, welche erkannt wird; das Wort oder der Sohn, erzeugt durch diesen intellektuellen Akt, und ausdrückend Alles, was in diesem erzeugenden Akte enthalten ist.

302. Es ist nicht meine Absicht, Vico einen Vorwurf zu machen; ich wollte nur die Ungenauigkeit seiner Worte bezeichnen, während ich ihm andererseits die Gerechtigkeit wiederfahren lasse, zu glauben, daß er die Dinge ebenso verstand, wie ich sie erklärt habe, obgleich er nicht mit gehöriger Klarheit sich ausgedrückt. Betrachten wir nunmehr das System des Vico unter weniger delikaten Gesichtspunkten.

Man bemerkt leicht, daß, wenn das Hervorgebrachte als einziges Criterium der Wahrheit angenommen wird, die Intelligenz mit all' demjenigen unvermittelt bleibt, was nicht ihr eigenes Werk ist. Auch sich selbst kann sie nicht erkennen, weil sie sich nicht selbst hervorbringt. „Die Seele, wenn sie sich erkennt," sagt Vico, „macht sich nicht, und deßhalb kennt sie nicht die Art und Weise, wie sie sich erkennt." Absehend also von dem Problem der Intelligibilität, von dem wir oben gehandelt haben (Kap. XII.), spricht Vico unserer Seele das

Criterium ihrer selbst geradezu ab, aus dem einzigen Grunde, weil sie nicht die Ursache ihrer selbst ist. Die Identität ist dann, weit entfernt ein Ursprung der Vorstellung zu sein, wie oben bewiesen wurde (Kap. XI.), vielmehr mit ihr unvereinbar; nichts kann sich selbst erkennen, weil nichts sich selbst gemacht hat.

Hieraus entspringt ein sehr großer Irrthum; denn es folgt daraus, daß auch Gott sich selbst nicht erkennen kann, da er sich selbst nicht geschaffen hat. Es genügt nicht, zu sagen, daß er im Worte sich erkenne, denn wenn die Intelligenz nicht vorausgesetzt wird, ist das Wort unmöglich.

303. Die ganze Welt der Realität, die vom intellektuellen Wesen verschieden ist, wird für immer unerkannt bleiben. Hieraus folgt, daß das System des Vico zum strengsten Skepticismus führt. Was läßt der neapolitanische Philosoph gelten? Die Erkenntniß des eigenen Werkes des Geistes durch den Geist. Hierunter sind begriffen die Akte des Bewußtseins und alle rein idealen Objekte, die wir in ihm uns schaffen. Dies lassen auch die Skeptiker zu; jeder von ihnen wird zugeben, daß in uns Bewußtsein, daß eine ideale Welt vorhanden, die das Werk dieses Bewußtseins oder die durch dasselbe bezeugt wird.

Wenn wir also kein anderes Criterium der Wahrheit annehmen, - als das Hervorgebrachte, so öffnen wir dem Skepticismus Thür und Thor, verlassen die Welt der Realitäten, um in der der Erscheinungen uns niederzulassen. Gleichwohl, — Sonderbarkeit der menschlichen Meinungen! Vico dachte grade das Gegentheil; er glaubte, nur mit seinem Systeme sei es möglich, die Skeptiker zu bekämpfen. Es ist merkwürdig, ihn mit wunderbarem Ernste sagen zu hören: „Das einzige Mittel, um den Skepticismus zu vernichten, ist, als Criterium der Wahrheit anzunehmen, daß Jeder dessen gewiß ist, was er macht."

Worauf kann diese Sonderbarkeit sich gründen? Hören wir den Philosophen, der sehr gute Gedanken ausspricht, von denen man jedoch nicht einsieht, wie sie zur Vernichtung des

Skepticismus führen sollen. „Die Skeptiker wiederholen stets, daß die Dinge ihnen *scheinen*, daß sie aber nicht wissen, was sie in Wirklichkeit sind; sie bekennen die Wirkungen und geben folglich zu, daß diese Wirkungen ihre Ursachen haben; aber sie behaupten, daß sie diese nicht kennen, weil sie die Art und die Form nicht kennen, nach der die Dinge entstehen. Man lasse diese Sätze gelten und wende sie in folgender Weise gegen sie zurück: Dieser Begriff der Ursachen, welcher alle Arten und alle Formen enthält, unter denen alle Wirkungen gegeben sind, deren Erscheinungen der Skeptiker zu sehen zugiebt, aber deren Wesenheit er nicht zu kennen versichert, dieser Begriff der Ursachen findet sich in der ersten Wahrheit, welche alle umfaßt, und wo alle bis auf die letzten enthalten sind. Und da diese Wahrheit alle begreift, ist sie unendlich und schließt keine aus, und besitzt Priorität vor dem Körper, der nur eine Wirkung ist. Folglich ist diese Wahrheit etwas Geistiges, mit anderen Worten, sie ist Gott, der Gott, den wir Christen bekennen. An dieser Wahrheit müssen wir die menschliche Wahrheit messen, denn die menschliche Wahrheit ist jene, deren Elemente wir selbst geordnet haben, dasjenige, was wir in uns enthalten, und mittelst gewisser Postulate verlängern und bis in's Unendliche verfolgen können. Indem wir diese Wahrheiten ordnen, erkennen wir sie und *machen* sie zu gleicher Zeit; ebendeßhalb besitzen wir in diesem Fall die Art und die Form, nach der wir sie machen." (Ebend. 3.)

In dieser Widerlegung der Skeptiker finde ich nichts, was den Skepticismus vernichten könnte. Auch angenommen, daß Alle das Prinzip der Causalität zugeben, was nicht ganz richtig ist, was kann aus diesem Prinzip gewonnen werden, wenn als einziges Criterium das Werk des Geistes selbst bezeichnet wird, der das Prinzip anwenden soll? Wenn es kein anderes Criterium giebt, als das der Causalität, dann findet sich der Geist isolirt, ohne weiter gehen zu können in dem Gebiete der Wirkungen, als bis wohin die von ihm selbst hervorgebrachten reichen; und in dem der Ursachen kommt er über sich selbst

nicht hinaus; denn wenn er höher hinaufsteigt, erkennt er schon Dinge, die er nicht gemacht hat, nämlich die Ursache, die ihn hervorgebracht hat. Bei dieser Voraussetzung bleiben die Skeptiker Sieger, die Erkenntniß beschränkt sich auf die innere Welt, auf die bloßen Erscheinungen; wenn man aus diesen herausgehen will, stößt man auf das Hinderniß des einzigen Criteriums, das sich der Erkenntniß alles dessen widersetzt, was nicht durch den Geist selbst hervorgebracht ist. Dann ist die Realität uns versagt, und wir finden uns von ihr getrennt durch einen unübersteiglichen Wall. Die Welt an sich mag sein, was man immer annehmen will; aber für uns wird sie nichts sein. Dieses Gesetz wird auf alle Intelligenzen Anwendung finden, so daß die Realität nur allein von der ersten Ursache erkannt werden kann.

Diese Folgerungen sind unzulässig, will man sich nicht ohne Rückhalt auf das Feld des Skepticismus stürzen, und gleichwohl sind sie unvermeidlich bei dem Systeme des Vico. Eigenthümliches Vorhaben, den Skepticismus mit einem Systeme bekämpfen zu wollen, das ihm grade die allerweiteste Pforte öffnet!

XXXI. Kapitel.

Fortsetzung.

304. Wenn auf irgend einem Gebiet das Criterium des neapolitanischen Philosophen zugegeben werden könnte, so wäre es auf dem der idealen Wahrheiten. Da diese absolut absehen von der Existenz, so kann man sie als erkannt annehmen, selbst durch einen Geist, der sie nicht in Wirklichkeit hervorgebracht hat. Insoweit sie durch den Geist erkannt sind, schließen sie nichts Reales in sich, und enthalten daher auch keine Bedingung, welche produktive Kraft erforderte, außer insofern diese sich auf ein Gebiet reiner Idealität bezieht. In diesem Gebiete scheint die menschliche Vernunft in der That produktiv zu

sein; denn wenn man z. B. die Geometrie betrachtet, so ist es leicht, zu bemerken, daß sie auch in ihrem erhabensten und verwickeltsten Theile nichts anderes als eine Art intellektuelle Construction ist, worin sich allein dasjenige befindet, was die Vernunft hineingelegt hat.

Diese Vernunft ist es, welche mühsam die Elemente verbunden und in verschiedener Weise combinirt hat, bis sie zu dem staunenswerthen Resultat gekommen, von dem sie in Wahrheit sagen kann: Dies ist mein Werk.

Man verfolge mit Aufmerksamkeit die Entwicklung der geometrischen Wissenschaft, und man wird sehen, daß die lange Reihe von Axiomen, Theoremen, Problemen, Beweisen, Auflösungen, in einigen Postulaten wurzelt, und sich immer fortsetzt mit Hülfe dieser oder anderer, welche die Vernunft erdenkt, wie die Nothwendigkeit oder der Nutzen es fordert.

Was ist die Linie? Eine Reihe von Punkten. Die Linie ist also eine intellektuelle Construction, schließt nichts anderes in sich als die successiven Ausflüsse eines Punktes. Was ist das Dreieck? Eine intellektuelle Construction, in welcher die Endpunkte dreier Linien sich vereinigen. Was ist der Kreis? Eine andere intellektuelle Construction, der durch die Peripherie eingeschlossene Raum, welche ihrerseits gebildet wird durch den Endpunkt einer Linie, welche um einen Punkt sich dreht. Was sind alle übrigen Curven? Linien, bezeichnet durch die Bewegung eines Punktes, nach einem gewissen Gesetze der Krümmung. Was ist die Oberfläche? Wird nicht ihre Idee erzeugt durch die Bewegung einer Linie, wie die des Körpers, durch die Bewegung einer Oberfläche? Was sind also alle Objekte der Geometrie Anderes, als Linien, Oberflächen, Körper von verschiedenen Arten und mit verschiedenen Combinationen?

Die allgemeine Arithmetik ist eine Schöpfung des Geistes, sowohl die eigentliche Arithmetik als die Algebra. Die Zahl ist eine Verbindung von Einheiten; der Geist ist es, der sie vereinigt, die Zwei ist nichts Anderes als eins und eins; die Drei als zwei und eins, und so bilden sich alle numerischen

Werthe. Die Ideen also, welche diese Werthe ausdrücken, enthalten eine Schöpfung unseres Geistes, sind sein Werk, schließen nur dasjenige ein, was er hineingelegt hat.

Es ist schon bemerkt worden, daß die Algebra eine Art Sprache ist. Ihre Regeln sind zum Theil conventionell und die complicirtesten Formeln lösen sich in ein conventionelles Prinzip auf. Nehmen wir eine der einfachsten: $a^0 = 1$; warum? weil $a^0 = a^{n-n}$; warum? Der Grund ist, weil man übereingekommen ist, die Theilung durch den Rest der Exponenten auszudrücken, und folglich $\frac{a^n}{a^n}$, was offenbar $= 1$ ist, auch ausgedrückt werden kann durch $\frac{a^n}{a^n} = a^{n-n} = a^0$.

305. Diese Bemerkungen scheinen zu beweisen, daß in der That das System des Vico wahr ist auf dem Gebiete der reinen Mathematik, d. h. einer Wissenschaft der rein idealen Ordnung. Wenn man auch vielleicht dasselbe in Bezug auf andere Wissenschaften versuchen könnte, z. B. in der Metaphysik, so werde ich es doch nicht thun, weil, wenn man aus der Mathematik herausgeht, es schwierig ist, ein Gebiet anzutreffen, wo es nicht einander widersprechende Meinungen giebt. Überdies sind, nachdem gezeigt worden, inwieweit das System des Vico in den mathematischen Wissenschaften zulässig ist, auch die Schwierigkeiten gelöst, die in dem, was andere Zweige betrifft, vorhanden sein können.

306. Der Geist schafft in einem rein idealen Gebiete, dies ist unläugbar; hierin stimmen alle Schulen überein. Niemand zweifelt daran, daß die Vernunft voraussetzt, combinirt, vergleicht, ableitet, Operationen, welche nicht begriffen werden können, ohne eine Art geistigen Schaffens. In diesem Falle weiß der Geist, was er thut, weil sein Werk ihm gegenwärtig ist; wenn er combinirt, weiß er, daß er combinirt, wenn er vergleicht und ableitet, weiß er, was er ableitet und vergleicht; wenn er auf gewisse Voraussetzungen sich stützt, die er selbst

aufgestellt hat, weiß er, worin sie bestehen, weil er auf sie sich stützt.

307. Der Geist erkennt, was er hervorbringt, aber er erkennt noch mehr; es giebt Wahrheiten, welche nicht sein Werk sind und es nicht sein können, weil sie das Fundament aller seiner Werke sind; z. B. das Prinzip des Widerspruches. Kann man sagen, daß die Unmöglichkeit, daß eine Sache zu gleicher Zeit sei und nicht sei, das Werk unserer Vernunft ist? Gewiß nicht. Die Vernunft selbst ist unmöglich, wenn dies Prinzip nicht schon vorausgesetzt wird; der Geist findet es in sich selbst als ein absolut nothwendiges Gesetz, als eine Bedingung sine qua non aller seiner Akte. Hier reicht das Criterium des Vico nicht aus: „der Geist erkennt nur die Wahrheit, die er hervorbringt;" die Wahrheit des Prinzipes des Widerspruches erkennt der Geist, bringt sie aber nicht hervor.

308. Die Thatsachen des Bewußtseins werden vom Geiste erkannt, obgleich sie nicht sein Werk sind. Diese Thatsachen sind nicht bloß dem Bewußtsein gegenwärtig, sondern auch Objekte der Combinationen des Verstandes. Auch hier ist das Criterium des Vico mangelhaft.

309. In den Dingen, welche ein rein intellektuelles Werk sind, erkennt der Geist, was er hervorbringt, bringt aber nicht hervor, was er will; sonst müßte man nothwendig sagen, die Wissenschaften seien etwas rein Willkührliches; anstatt der geometrischen Resultate, welche wir gegenwärtig besitzen, könnten wir ebenso viele andere besitzen, als es Menschen giebt, die an Linien, Oberflächen und Körper denken. Was zeigt dies an? Daß die Vernunft gewissen Gesetzen unterworfen ist, daß ihre Schöpfungen an Bedingungen gebunden sind, von denen sie nicht absehen kann; eine von diesen ist das Prinzip des Widerspruches, gegen das man nie verstoßen darf, will man nicht jede Erkenntniß vernichten. Wohl ist es wahr, daß man das Volumen einer Kugel mittelst einer Reihe intellektueller Constructionen erkennt; aber ich frage: können zwei Geister einen verschiedenen Werth erkennen? Nein, das ist absurd; sie werden

vielleicht verschiedene Wege einschlagen, sie werden ihre Beweise und Resultate auf verschiedene Weise ausdrücken, aber der Werth wird derselbe sein; wenn Unterschied vorhanden ist, dann ist auch Irrthum auf einer oder der anderen Seite vorhanden.

310. Dringt man tiefer in den Gegenstand ein, so stellt es sich heraus, daß die geistige Schöpfung, von der Vico uns spricht, eine allgemein angenommene Sache ist. Das Neue in dem Systeme dieses Philosophen sind nur zwei Sachen, eine gute und eine schlechte. Die gute besteht darin, einen der Gründe der Gewißheit der Mathematik und der übrigen Wissenschaften des rein idealen Gebietes bezeichnet zu haben; die schlechte, die Bedeutung seines Criteriums übertrieben zu haben.

Ich sagte, das System des neapolitanischen Philosophen spreche eine allgemein anerkannte Thatsache aus, die er seinerseits nur übertrieben habe. Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Geist in gewisser Weise die idealen Wissenschaften hervorbringt, schafft; aber wie? Nicht anders als von Postulaten ausgehend, und die Daten in verschiedener Weise combinirend. Hier hört seine schöpferische Kraft auf, denn in diesen Postulaten und diesen Combinationen findet er nothwendige Wahrheiten, die er nicht gesetzt hat. Was ist der Triangel im rein idealen Gebiete? Eine Schöpfung des Geistes; dieser ist es, der die Linien in dieser Form zusammenfügt, dieser ist es, der sie, ohne diese selbe Form aufzugeben, in unendlicher Weise modificirt. Nur insoweit ist ein Postulat und verschiedene Combinationen desselben vorhanden. Aber die Eigenschaften des Triangels ergeben sich mit absoluter Nothwendigkeit aus den Bedingungen eben dieses Postulates; diese Eigenschaften bringt der Geist nicht hervor, er findet sie. Das Beispiel des Triangels ist anwendbar auf die ganze Geometrie. Der Geist nimmt ein Postulat; dies ist sein freies Werk, nur darf es nicht mit dem Prinzip des Widerspruches in Streit kommen. Aus diesem Postulate ergeben sich Schlußfolgen, die absolut nothwendig und unabhängig von dem intellektuellen Akte sind,

die eine absolute Wahrheit enthalten, die durch den Geist selbst erkannt wird. In Betreff dieser ist es also falsch, zu sagen, daß er sie hervorbringe. Ein Mensch bringt einen Körper in eine solche Lage, daß er, seiner eigenen Schwere überlassen, auf den Boden fällt; ist es der Mensch, der ihm die Kraft zu fallen giebt? Gewiß nicht, sondern die Natur. Was der Mensch thut, beschränkt sich darauf, die Bedingung zu setzen, unter welcher die Schwerkraft ihre Wirkungen hervorbringen kann; sobald die Bedingung existirt, ist der Fall unvermeidlich. Dieses Gleichniß drückt klar und genau dasjenige aus, was im rein idealen Gebiete geschieht. Der Geist setzt die Bedingungen, aber aus diesen entspringen andere Wahrheiten, die der Geist nicht macht, sondern erkennt. Diese Wahrheit ist absolut, ist gleichsam die Schwerkraft im Gebiete der Ideen. Hiermit ist ermittelt, was im Systeme des Vico annehmbar und was nicht annehmbar ist. Annehmbar ist die Kraft der Combination, eine allgemein anerkannte Thatsache; nicht annehmbar die Übertreibung dieser Thatsache, wenn sie auf alle Wahrheiten ausgedehnt wird, während sie sich nur auf die Postulate in ihren verschiedenen Combinationen bezieht.

In den algebraischen Regeln ist ein conventioneller Theil vorhanden, insofern sie sich auf den Ausdruck beziehen; denn es ist evident, daß dieser auch anders sein konnte. Ist aber der Ausdruck festgesetzt, dann ist die Entwicklung der Regeln nicht conventionell, sondern nothwendig. Bei dem Ausdruck $\frac{a^n}{a^n}$ ist es klar, daß die Zahl, wie oft die Quantität a als Faktor genommen werden solle, auf unzählige Weisen ausgedrückt werden konnte; aber angenommen, daß die gegenwärtige gewählt wird, ist die Regel nicht conventionell, sondern absolut nothwendig; denn, wie der Ausdruck auch immer sei, immer ist es gewiß, daß die Division einer Quantität durch sich selbst mit verschiedenen Exponenten als Resultat die Verminderung der Zahl giebt, welche anzeigt, wie oft sie als Faktor genommen wird, was durch den Rest der Exponenten bezeichnet wird, und

deßhalb, wenn diese Zahl gleich ist in dem Dividenden und in dem Devisor, wird das Resultat = 0 sein. Hieraus erhellt, daß auch in der Algebra die Schöpfung des Geistes sich darauf beschränkt, Bedingungen zu setzen und sie auszudrücken, wie es ihm beliebt; allein hier hört sein freies Werk auf, denn aus diesen Bedingungen resultiren nothwendige Wahrheiten; er macht sie nicht, er erkennt sie nur.

311. Das Verdienst des Vico in diesem Punkte besteht darin, eine sehr lichtvolle Idee über die Ursache der größeren Gewißheit in den rein idealen Wissenschaften ausgesprochen zu haben. In diesen setzt der Geist selbst die Bedingungen, unter denen er das Gebäude zu errichten hat; er wählt, so zu sagen, das Terrain, bildet den Plan und erbaut die Constructionen nach ihm; in dem realen Gebiete ist dieses Terrain schon vorherbezeichnet, sowie der Plan des Gebäudes und die Materialien, aus denen es aufgeführt werden soll. In beiden Fällen ist er den allgemeinen Gesetzen der Vernunft unterworfen, doch mit dem Unterschiede, daß er im rein idealen Gebiete nur diese Gesetze und weiter nichts zu beachten hat, in dem realen hingegen nicht absehen kann von den Objekten an sich betrachtet, und daher verurtheilt ist, alle Inconvenienzen zu erdulden, die sie durch ihre Natur ihm darbieten.

Erklären wir dies durch ein Beispiel. Wenn ich die Beziehungen der Seiten eines Triangels unter gewissen Bedingungen bestimmen will, so genügt es, sie vorauszusetzen und mich an sie zu halten; der ideale Triangel ist in meinem Geiste eine ganz genaue und fixirte Sache. Wenn ich ihn gleichschenklig annehme mit der Beziehung der Seiten zur Basis wie 5 zu 3, so ist diese Beziehung absolut, unveränderlich, so lange ich die Annahme nicht umstoße; in allen Operationen, die ich mit diesen Daten vornehme, kann ich mich wohl in der Rechnung irren, aber der Irrthum wird nicht entstehen aus der Ungenauigkeit der Daten. Der Geist erkennt gut, weil das Erkannte sein eigenes Werk ist. Wenn der Triangel nicht rein ideal, sondern auf dem Papier oder auf der Erde ver-

wirklicht ist, wird der Geist schwach; denn die Bedingungen, die er mit aller Genauigkeit im idealen Gebiete fixirt, können nicht in derselben Weise auf das reale Gebiet übertragen werden, und auch wenn sie es würden, so entbehrt der Geist der Mittel, um es festzustellen. Ebendeßhalb sagt Vico mit vieler Wahrheit, daß unsere Erkenntnisse an Gewißheit verlieren in dem Maße, als sie vom idealen Gebiete sich entfernen und in die Realität der Dinge eindringen.

312. Dugald=Steward hat vielleicht aus dieser Lehre des Vico geschöpft bei der Erklärung der Ursache der größeren Gewißheit der mathematischen Wissenschaften. Er sagt, daß diese sich nicht auf die Axiome, sondern auf die Definitionen gründe, d. h. er kommt mit geringem Unterschiede auf das System des neapolitanischen Philosophen zurück, daß nämlich die Mathematik die gewisseste Wissenschaft, weil sie eine intellektuelle Schöpfung ist, gegründet auf gewisse Bedingungen, die der Geist selbst setzt und die durch die Definition ausgedrückt werden.

313. Dieser Unterschied zwischen dem rein idealen und dem realen Gebiete war den scholastischen Philosophen nicht entgangen. Bei ihnen war der Ausspruch allgemein, daß es von den Zufälligkeiten und Einzelnheiten keine Wissenschaft gebe, daß die Wissenschaften sich nur auf die nothwendigen und allgemeinen Dinge beziehen. Man setzte statt des Wortes Zufälligkeiten (contingentia) Realität, denn jede endliche Realität ist zufällig, anstatt allgemein (universale) ideal, denn alles rein Ideale ist universal, und man wird ganz dasselbe mit anderen Worten ausgedrückt finden. Es ist schwer zu ermitteln, inwieweit die modernen Philosophen aus den Lehren der Scholastiker, in Betreff der Unterscheidung zwischen reinen und empirischen Erkenntnissen, geschöpft haben; gewiß aber ist, daß sich in den Werken der Scholastiker über diese Fragen höchst lichtvolle Stellen finden. Es wäre nicht zu verwundern, wenn einige moderne Philosophen sie gelesen hätten, namentlich

die deutschen (?), deren Fleiß sprüchwörtlich ist, besonders auf dem Gebiete der Gelehrsamkeit.

Anmerkung. (XXVII.)

Ich habe oben bemerkt, daß Dugald-Stewart vielleicht aus den Lehren Vico's geschöpft hat, ohne ihm dadurch den Vorwurf machen zu wollen, den man seinem Lehrer Reid gemacht hat, von welchem man sagte, er habe die Lehren des Jesuiten Buffier wieder hervorgezogen. Gleichwohl will ich, damit der Leser mit voller Kenntniß der Sache urtheilen könne, hier eine merkwürdige Stelle des schottischen Philosophen citiren, aus der man die Übereinstimmung einiger seiner Bemerkungen mit dem neapolitanischen Philosophen ersehen kann. Ich neige mich zu dem Glauben, daß, wenn Dugald-Stewart Vico gelesen hätte, er sich nicht über die Verwirrung beklagen würde, mit der diese Lehre verschiedene alte und neue Autoren auseinandergesetzt hätten.

„Der besondere Charakter der Art von Evidenz, welche demonstrative genannt wird, und welche die mathematischen Schlüsse so scharf von den anderen Wissenschaften unterscheidet, ist eine Thatsache, welche die Aufmerksamkeit eines Jeden erregt haben muß, der die Elemente der Geometrie kennt, und gleichwohl zweifle ich, daß ihre Ursache schon in befriedigender Weise bezeichnet worden. Locke sagt uns: „Was den Beweis bildet, ist die intuitive Evidenz jedes Schrittes des Ratiociniums;“ auch ich gebe zu, wenn diese Evidenz in einem einzigen Punkte fehlte, so würde der ganze Beweis vernichtet; aber ich glaube nicht, daß die demonstrative Evidenz des Schlusses von diesem Umstande abhänge, auch wenn wir noch die andere Bedingung hinzufügten, welche Reid insbesondere hervorhebt: daß es nämlich für die demonstrative Evidenz nöthig sei, daß die ersten Prinzipe intuitiv gewiß sind. Als ich von den Axiomen handelte, hob ich die Ungenauigkeit dieser Bemerkung hervor, und zeigte überdies, daß in der Mathematik die ersten Prinzipe unserer Ratiocinien nicht Axiome, sondern Definitionen sind. Auf diesen letzten Umstand, d. h. auf diese Bedingung des Schließens, daß von Definitionen ausgegangen werde, muß die wahre Theorie des mathematischen Beweises sich gründen. Ich will diese Lehre hier ausführlich entwickeln, und zu gleicher Zeit einige höchst wichtige Folgen andeuten, die aus ihr sich ergeben.“

„Da ich nicht ungerechter Weise die Ehre der Erfindung in

Anspruch nehmen will, muß ich vorerst erklären, daß die Idee, welche dieser Lehre zu Grunde liegt, bereits von mehreren alten sowohl als neueren Autoren angedeutet und auch ausführlich entwickelt worden; aber in allen findet sie sich in solcher Weise verwirrt durch andere, dem Gegenstande durchaus fremde Betrachtungen, daß die Aufmerksamkeit des Autors und des Lesers abgelenkt wird von dem Einen Prinzip, von dem die Lösung des Problems abhängt. . . . ."

„Wir haben schon in dem ersten Kapitel dieses Theiles gesehen, daß, während in den übrigen Wissenschaften die Sätze, welche aufzustellen sind, stets wirkliche oder angenommene Thatsachen ausdrücken, diejenigen, die in der Mathematik bewiesen werden, einfach eine Verbindung zwischen gewissen Voraussetzungen und gewissen Folgen aussprechen. So haben in der Mathematik unsere Ratiocinien ein ganz verschiedenes Objekt von demjenigen, auf welches sich der übrige Gebrauch unserer intellektuellen Fähigkeiten bezieht; denn sie haben nicht die Absicht, Wahrheiten zu bezeichnen, die auf wirkliche Existenzen sich beziehen, sondern nur den logischen Ursprung der Folgen zu bezeichnen, die aus einer gegebenen Hypothese entstehen. Wenn wir, von dieser Hypothese ausgehend, mit Genauigkeit Schlüsse machen, so ist es klar, daß nichts zur Evidenz des Resultates fehlen kann, da dieses sich darauf beschränkt, eine nothwendige Verknüpfung zu behaupten zwischen der Voraussetzung und der Schlußfolge; bei den anderen Wissenschaften werden unsere Schlüsse, auch wenn wir die Zweideutigkeit der Sprache als vermieden, und alle Schritte der Deduktion als streng genau annehmen, immer mehr oder minder ungewiß sein, da sie zuletzt auf Prinzipe sich stützen, die den Thatsachen entsprechen oder auch nicht entsprechen können." (II. Thl. Kap. 2. Abschn. 3.)

Dies ist genau die Lehre des Vico über die Ursache des Unterschiedes in den Graden der Evidenz und der Gewißheit; obgleich dieser Philosoph, um das Problem der Intelligenz zu erklären, zu einem allgemeinen Systeme erhebt, was der Schotte nur als eine Thatsache bezeichnet, um den Grund der mathematischen Evidenz zu erklären. Der P. Buffier (Von den ersten Wahrheiten. Thl. I. Kap. 11.) setzt dasselbe mit vieler Klarheit auseinander.

Ich habe ferner oben gesagt, daß es bei dem unermüdlichen Fleiße, welcher die Deutschen auszeichnet, nicht zu verwundern wäre, wenn sie die Scholastiker gelesen hätten; dies wird noch wahrscheinlicher, wenn man beachtet, daß Leibnitz diese Lektüre sehr empfiehlt,

und es scheint nicht glaublich, daß die neueren Deutschen den Rath eines so competenten Autors vergessen haben *).

Ich will von den vielen Stellen, welche sich bei Leibnitz über die Scholastiker finden, hier nur folgende anführen, die mir in hohem Grade merkwürdig erscheint: „Die Wahrheit ist verbreiteter, als man glaubt; doch nur zu oft findet sie sich verwirrt, geschwächt, verstümmelt, verdorben durch Zusätze, welche sie vernichten oder weniger nützlich machen. Wenn man diese Spuren der Wahrheit bei den Alten, oder allgemeiner gesprochen, bei den Vorgängern beachtete, so würde man Gold aus dem Koth, den Diamanten aus der Mine, Licht aus den Finsternissen hervorziehen, und dies wäre in Wahrheit perennis quaedam philosophia. Man kann sogar sagen, daß man einen Fortschritt in den Erkenntnissen bemerken würde. Die Orientalen hatten große und schöne Ideen über die Gottheit; die Griechen fügten die Schlußfolge und eine wissenschaftliche Form hinzu; die Kirchenväter merzten dasjenige aus, was Schlechtes in der griechischen Philosophie war; die Scholastiker suchten für das Christenthum dasjenige nützlich zu verwenden, was in der Philosophie der Heiden Annehmbares war. Zu wiederholten Malen habe ich es gesagt: Aurum latere in stercore illo scholastico barbarico, und ich wünschte, ich könnte einen geschickten, in dieser irländischen und spanischen Philosophie bewanderten Menschen finden, der Neigung und Fähigkeit hätte, an's Licht zu ziehen, was in ihr Gutes

*) Hier scheint sich Balmes denn doch im Irrthum zu befinden. Wenn wir auch den mühseligen Fleiß unserer Landsleute nicht in Zweifel ziehen wollen, glauben wir doch, daß die eigentliche Erudition in neuerer Zeit in Deutschland sehr abgenommen habe, von welcher das siebenzehnte und zum Theil auch noch das achtzehnte Jahrhundert so bewunderungswürdige Beispiele geliefert hat. Leibnitz und Wolf dürften wohl so ziemlich als die letzten eigentlich gelehrten unter den deutschen Philosophen anzusehen sein. Die moderne Ich-Philosophie, die mit Kant ihren Anfang nahm (von dem Balmes selbst an einem anderen Orte sagt, daß er sich, so zu sagen, in seinem Ich verschanzte), ist viel zu hochmüthig, als daß sie auf das objektive, positive Wissen einen großen Werth legte. Da sie in der Regel Alles aus sich selbst herausspinnen zu können meint, und ihr Ideal in ihrem Ich besitzt, hat sie nicht nöthig, aus ihrer Subjektivität herauszugehen, und mit positiven Studien sich zu befassen. Der deutsche Fleiß dürfte bei diesen modernen Philosophen sich wohl mehr auf rein subjektives Grübeln beschränkt haben, anstatt, wie bei den Vorfahren, auf objektive Studien sich zu werfen. Zudem ist Leibnitz diesen neueren Philosophen kaum eine competente Autorität. (Anm. d. Übersetzers.)

enthalten ist. Ich bin gewiß, daß seine Arbeit durch viele schöne und wichtige Wahrheiten belohnt werden würde. Früher gab es in der Schweiz einen Schriftsteller, der in der Scholastik mathematisirte; seine Werke sind wenig bekannt; was ich jedoch von ihnen gesehen habe, ist mir tief und beachtungswerth erschienen." (3. Brief an M. Remond de Montmort.)

So spricht Leibnitz, einer der größten Männer der neueren Zeiten, von dem Fontenelle mit Grund gesagt hat, daß er „alle Wissenschaften in seinem Solde habe". Man beurtheile demnach, ob derjenige sich auf dem Irrwege befindet, der das Studium dieser Autoren dem empfiehlt, der sich in der Philosophie tiefe Kenntnisse erwerben will. Auch abgesehen von dem inneren Nutzen, wäre jenes Studium nöthig, um mit Sachkenntniß jene Schulen zu beurtheilen, die, mögen sie werth sein, was sie wollen, ein Blatt in der Geschichte des menschlichen Geistes bilden.

XXXII. Kapitel.

Criterium des allgemeinen Sinnes.

314. Allgemeiner Sinn (sensus communis) ist ein höchst vager Ausdruck. Wie alle Ausdrücke, welche viele und verschiedene Ideen in sich schließen, muß auch dieser unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden, unter dem seiner etymologischen und seiner wirklichen Bedeutung. Diese beiden Bedeutungen sind nicht immer identisch, zuweilen sogar durchaus verschieden; aber selbst in ihrer Verschiedenheit pflegen sie innige Beziehungen zu einander zu haben. Um die Bedeutung ähnlicher Ausdrücke gebührend zu würdigen, ist es nöthig, sich nicht auf den philosophischen Sinn zu beschränken, und den gewöhnlichen nicht zu verschmähen. In diesem letzteren liegt oft tiefe Philosophie, denn in solchen Fällen ist der gewöhnliche Sinn eine Art kostbarer Niederschlag, den auf dem Worte der Durchzug der Vernunft in dem Zeitraum vieler Jahrhunderte angesetzt hat. Es geschieht oft, daß durch Verständniß und Analyse des gewöhnlichen Sinnes der philoso-

phische fixirt wird, und die verwickeltsten Fragen mit Leichtigkeit gelöst werden.

315. Es ist beachtenswerth, daß es neben den körperlichen Sinnen noch ein anderes Criterium giebt, das auch Sinn genannt wird. Sinn —, dieses Wort schließt die Reflexion aus, schließt jedes Ratiocinium, jede Combination aus; nichts von dem findet Raum in der Bedeutung des Wortes sentire, durch den Sinn wahrnehmen, fühlen. Wenn wir fühlen oder sinnlich wahrnehmen, verhält sich der Geist mehr passiv als aktiv; er setzt nichts aus sich selbst; er giebt nicht, er empfängt; er übt keine Thätigkeit aus, sondern erleidet etwas. Diese Analyse führt uns zu einem wichtigen Resultate, nämlich, von der Idee des allgemeinen Sinnes alles das zu trennen, worin der Geist seine Aktivität ausübt und hierdurch einen der Charaktere dieses Criteriums zu fixiren, nämlich den, daß in Betreff seiner der Verstand nichts weiter thut, als einem Gesetz sich zu unterwerfen, das er fühlt, einer instinktartigen Nothwendigkeit, die er nicht vermeiden kann.

316. Das Wort: allgemein schließt ferner alles Individuelle aus und zeigt an, daß das Objekt des allgemeinen Sinnes ein allen Menschen gemeinschaftliches sei.

Die einfachen Thatsachen des Bewußtseins gehören dem Sinne an, aber nicht dem allgemeinen Sinne, der Geist nimmt sie wahr, absehend von der Objektivität und der Allgemeinheit; was er in sich erfährt, ist ausschließlich seine Erfahrung, hat nichts zu schaffen mit der der Anderen.

In dem Worte: allgemein liegt die Andeutung, daß die Objekte dieses Criteriums für alle Menschen vorhanden sind, und sich folglich auf das objektive Gebiet beziehen; denn das rein subjektive als solches beschränkt sich auf die Individualität, und berührt in nichts die Allgemeinheit. Diese Bemerkung ist so richtig, daß in der gewöhnlichen Sprache niemals dem allgemeinen Sinne entgegengesetzt ein Phänomen genannt wird, wie außerordentlich es auch sei, wenn nur einfach das Phänomen ausgedrückt und von seiner Beziehung zum Objekt

abgesehen wird. Einem Menschen, welcher sagt: ich erfahre diese oder jene Sensation, es scheint mir, daß ich diese oder jene Sache sehe, widersetzt sich nicht der allgemeine Sinn; wenn er aber sagt: diese Sache ist so, dann erwiedert man ihm, wenn die Behauptung extravagant ist: dies ist dem allgemeinen (gesunden) Sinne zuwider.

317. Ich glaube, daß der Ausdruck: allgemeiner Sinn (sensus communis) ein Gesetz unseres Geistes bezeichnet, das dem Scheine nach verschieden ist, je nachdem die Fälle verschieden sind, in denen es Anwendung findet, das aber in Wirklichkeit und trotz seiner Modificationen ein einziges und stets dasselbe ist, und in einer natürlichen Hinneigung unseres Geistes besteht, seine Zustimmung gewissen Wahrheiten zu geben, die weder durch das Bewußtsein bestättigt, noch durch die Vernunft bewiesen werden, und welche alle Menschen nöthig haben, um die Bedürfnisse des sinnlichen, intellektuellen und moralischen Lebens zu befriedigen.

An dem Namen liegt wenig, wenn man über die Thatsache einig ist; ob das Wort: allgemeiner Sinn der passendste Ausdruck sei, sie zu bezeichnen, ist eine Frage der Sprache, nicht der Philosophie. Was wir zu thun haben, ist, zu prüfen, ob in der That jene Hinneigung besteht, von der wir sprechen, unter welchen Formen sie sich darstellt, auf welche Fälle sie anzuwenden, und bis zu welchem Punkte und in welchem Grade sie als ein Criterium der Wahrheit betrachtet werden kann.

Bei der vielfachen Verwicklung der Akte und Fähigkeiten unseres Geistes mit einander, und bei der Menge und Verschiedenheit der Objekte, welche sich ihm darbieten, ist es klar, daß diese Hinneigung sich nicht immer mit demselben Charakter darstellen kann, und daß sie verschiedene Modificationen zu erleiden hat, welche sie als eine verschiedene Thatsache ansehen lassen können, obgleich sie in Wirklichkeit nur dieselbe ist, in entsprechender Weise umgeformt. Das beste Mittel, die Verwirrung der Ideen zu vermeiden, ist, die verschiedenen Fälle

auseinander zu halten, in denen die Ausübung dieser Hinneigung stattḥaben kann.

318. Zunächst finden wir sie bei den Wahrheiten der unmittelbaren Evidenz. Der Verstand beweist sie nicht und kann sie nicht beweisen, und gleichwohl muß er ihnen zustimmen, bei Strafe zu erlöschen, wie eine Lampe, der die Nahrung fehlt. Für das intellektuelle Leben ist unerläßliche Bedingung der Besitz einer oder mehrerer primitiver Wahrheiten; ohne diese ist die Intelligenz ein Absurdum. Wir finden also hier einen der Fälle, der in der Definition des allgemeinen Sinnes mitbegriffen ist: Unmöglichkeit des Beweises; intellektuelle Nothwendigkeit, welche durch die Zustimmung befriedigt werden muß; unwiderstehliche und allgemeine Hinneigung zu dieser Zustimmung.

Ist ein Übelstand dabei vorhanden, dieser Hinneigung den Namen des allgemeinen Sinnes zu geben? Was mich betrifft, so werde ich nicht um Worte streiten; ich bezeichne die Thatsache, und habe auf dem Gebiete der Philosophie weiter nichts nöthig. Ich gebe zu, daß, wenn es sich um die unmittelbare Evidenz handelt, die Hinneigung zur Zustimmung nicht allgemeiner Sinn genannt zu werden pflegt, und zwar nicht ohne Grund. Um in eigentlicher Weise den Namen Sinn anzuwenden, ist es nöthig, daß der Geist mehr wahrnehme, fühle, als erkenne, und bei der unmittelbaren Evidenz erkennt er mehr, als er wahrnimmt. Wie dem auch sei, ich wiederhole, daß am Namen nichts liegt, obgleich es nicht schwer wäre, irgend einen gewichtigen Autor zu finden, der dem Criterium der Evidenz den Namen: allgemeiner Sinn gegeben hat. Ich wünsche weiter nichts, als dieses Gesetz unserer Natur zu bezeichnen, das uns die Neigung verleiht, gewissen, vom Bewußtsein und Ratiocinium unabhängigen Wahrheiten zuzustimmen.

319. Nicht bloß die unmittelbare Evidenz hat die unwiderstehliche Neigung der Natur für sich; dasselbe findet Statt bei der mittelbaren. Unser Geist stimmt mit Nothwendigkeit

nicht nur den ersten Prinzipien bei, sondern auch allen Sätzen, die mit ihnen klar verknüpft sind.

320. Diese natürliche Hinneigung zur Zustimmung beschränkt sich nicht auf den subjektiven Werth der Ideen, sie erstreckt sich auch auf den objektiven. Wir haben bereits gesehen, daß diese Objektivität ebenfalls nicht direkt und a priori beweisbar ist, obgleich wir sie nothwendig haben. Wenn unsere Intelligenz sich nicht auf ein rein ideales und subjektives Gebiet beschränken soll, ist es nöthig, daß wir nicht bloß wissen, daß die Dinge uns so scheinen mit unmittelbarer oder mittelbarer Evidenz, sondern daß sie in Wirklichkeit sind, wie sie uns scheinen. Es ist also Nothwendigkeit vorhanden, der Objektivität der Ideen unsere Zustimmung zu geben, und wir finden in uns die unwiderstehliche und allgemeine Hinneigung zu dieser Zustimmung.

321. Was von der mittelbaren und unmittelbaren Evidenz rücksichtlich des objektiven Werthes der Ideen gesagt worden, findet nicht nur statt in dem rein intellektuellen, sondern auch in dem moralischen Gebiete. Der Geist, begabt, wie er ist, mit Freiheit, hat Regeln nöthig, um nach ihnen sich zu richten; wenn die ersten intellektuellen Prinzipe nothwendig sind, um zu erkennen, dann sind dies nicht minder die moralischen, um zu wollen und zu handeln; was für den Verstand die Wahrheit und der Irrthum, ist für den Willen das Gute und das Böse. Außer dem Leben des Verstandes giebt es auch ein Leben des Willens; jener vernichtet sich, wenn er der Prinzipe entbehrt, auf denen er fußen kann; dieser geht gleichfalls als moralisches Wesen zu Grunde, oder ist eine unbegreifbare Monstruosität, wenn er keine Regel hat, deren Befolgung oder Übertretung seine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit constituirt. Hier ist eine andere Nothwendigkeit der Zustimmung zu gewissen moralischen Wahrheiten vorhanden, und eben deßhalb finden wir auch wieder in uns jene unwiderstehliche und allgemeine Neigung zur Zustimmung.

Und hier ist zu beachten, daß, da es in dem moralischen

Gebiet nicht genügt, zu erkennen, sondern nothwendig ist, zu handeln, und da eines der Prinzipe der Handlung das Gefühl ist, die moralischen Wahrheiten nicht bloß erkannt, sondern auch gefühlt werden; wenn sie dem Geiste sich darbieten, stimmt ihnen der Verstand bei als unumstößlichen, und erfaßt sie das Herz mit Enthusiasmus und Liebe.

322. Die Sensationen, als rein subjektive betrachtet, genügen ebenfalls nicht für die Bedürfnisse des sensitiven Lebens. Es ist nothwendig, daß wir gewiß sind, daß unsere Sensationen einer äußeren Welt entsprechen, die nicht bloß phänomenal, sondern real und wahr ist. Die große Masse der Menschen besitzt weder die Fähigkeit, noch die Zeit, welche erforderlich ist, um die philosophischen Fragen über die Existenz der Körper zu erörtern, und sich für oder gegen Berkley und seine Anhänger zu entscheiden; was sie bedarf, ist, vollkommen gewiß zu sein, daß die Körper existiren, daß die Sensationen in Wirklichkeit ein äußeres Objekt haben. Diese Sicherheit besitzen alle Menschen, indem sie der Objektivität der Sensationen, d. h. der Existenz der Körper mit unwiderstehlichem Glauben ihre Zustimmung geben.

323. Der Glaube an die menschliche Autorität bietet uns einen anderen Fall dieses wunderbaren Instinktes dar. Das Individuum und die Gesellschaft bedürfen diesen Glauben; ohne ihn wäre die menschliche Gesellschaft und die Familie unmöglich; das Individuum selbst wäre zur Isolirung und deßhalb zum Tode verurtheilt. Ohne den Glauben an das Wort des Menschen würde das Menschengeschlecht verschwinden. Dieser Glaube hat bestimmte Grade, je nach verschiedenen Umständen, aber er existirt immer; der Mensch neigt durch einen natürlichen Instinkt dazu hin, dem Menschen zu glauben. Wenn es viele Menschen sind, welche sprechen und gegen sich keine Anderen haben, die im entgegengesetzten Sinne sprechen, ist die Kraft der Hinneigung größer im Verhältniß, als die Zahl der Zeugen wächst, bis sie auf einen Punkt kommt, wo sie unwiderstehlich wird. Wer zweifelt daran, daß Constantinopel existirt? Und

gleichwohl wissen wir es meistens nur durch das Wort anderer Menschen.

Worauf gründet sich der Glaube an die menschliche Autorität? Die philosophischen Gründe, welche man dafür anführen kann, sind der größeren Masse der Menschen unbekannt; gleichwohl ist ihr Glaube gleich fest, wie der der Philosophen. Aus welcher Ursache? Weil ein Bedürfniß vorhanden und ein Instinkt ihm zur Seite steht, es zu befriedigen; der Mensch hat nöthig, dem Menschen zu glauben, und er glaubt ihm. Und man beachte wohl, je größer die Nothwendigkeit, desto größer ist der Glaube: die sehr Unwissenden, die Schwachen, glauben Alles, was man ihnen sagt; ihr Führer sind die anderen Menschen, und sie folgen ihnen blind; das zarte Kind, welches nichts aus sich selbst weiß, glaubt mit gänzlicher Hingabe die größten Extravaganzen; das Wort Aller, die es umgeben, ist für dasselbe unfehlbares Criterium der Wahrheit.

324. Außer den ersten intellektuellen und moralischen Prinzipen, der Objektivität der Ideen und Sensationen, dem Werthe der menschlichen Autorität, bedarf der Mensch die augenblickliche Zustimmung zu gewissen Wahrheiten, deren Beweis, wenn er auch mit Hülfe der Zeit ihn zu Stande bringen könnte, ihm unmöglich ist wegen der Plötzlichkeit, mit der sie sich darbieten, und die ein rasches Urtheil und zuweilen selbst Handlung fordert. Für alle diese Fälle ist eine natürliche Neigung vorhanden, die uns zum Glauben antreibt.

Daher kommt es, daß wir instinktmäßig es für unmöglich oder fast unmöglich halten, eine bestimmte Wirkung durch eine zufällige Combination zu erzielen, z. B. eine Seite aus Virgil zu bilden durch zufälliges Hinwerfen einer Handvoll Drucklettern, einen sehr kleinen Punkt zu treffen, ohne zu zielen, und Ähnliches. Ist hier ein philosophischer Grund vorhanden? Gewiß; aber das Volk kennt ihn nicht. Dieser Grund erhält Evidenz in der Theorie der Probabilitäten, und ist eine instinktmäßige Anwendung des Prinzipes der Causalität und des natürlichen Widerstrebens unseres Geistes, eine Wirkung ohne

Ursache anzunehmen, oder Ordnung, wo keine ordnende Intelligenz vorhanden.

325. Im menschlichen Leben sind in unzähligen Fällen die Argumente der Analogie nothwendig. Woher wissen wir, daß die Sonne morgen aufgehen wird? Durch die Gesetze der Natur. Woher wissen wir, daß sie fortdauern werden, zu wirken? Es ist klar, daß wir endlich bei der Analogie stehen bleiben müssen: die Sonne wird morgen aufgehen, weil sie heute und gestern aufging und noch nie ausblieb. Woher wissen wir, daß der Frühling Blumen und der Herbst Früchte mit sich bringen wird? Weil es in den bisherigen Jahren so gewesen. Die Gründe, welche man anführen kann, indem man das Argument der Analogie auf die Beständigkeit der Naturgesetze und die Beziehung gewisser physischen Ursachen zu bestimmten Wirkungen stützt, kennt das Volk nicht; doch es bedarf der Zustimmung und giebt sie.

326. In all' den Fällen, die ich so eben angeführt habe, kann die Hinneigung zum Glauben allgemeiner Sinn (sensus communis) genannt werden und wird auch wirklich so genannt, mit Ausnahme vielleicht der unmittelbaren Evidenz. Der Grund, warum man hier eine Ausnahme macht, liegt darin, daß, wenn auch bei ihr kein Beweis statthaft ist, gleichwohl eine klare Anschauung vorhanden, daß das Prädikat in der Idee des Subjektes enthalten ist. In den übrigen Fällen ist aber weder ein Beweis, noch diese Anschauung vorhanden; der Mensch stimmt zu durch einen natürlichen Impuls; wenn ihm etwas gegen seinen Glauben eingewendet wird, richtet er die Aufmerksamkeit nicht auf den Begriff, wie bei der unmittelbaren Evidenz; er findet sich vollkommen verwirrt, ohne zu wissen, was er antworten soll; er wendet auf die Einwendung nicht den Namen des Irrthums oder Absurdums an, sondern der Ungereimtheit, und nennt sie dem allgemeinen (gesunden) Sinne zuwider.

Betrachten wir dies an einigen Beispielen. Man denke sich einen sehr großen Sandhaufen, in welchen ein sehr kleines Getreidekorn geworfen worden, und der dann nach allen Richtungen

hin durchrüttelt wird. Es kommt ein Mensch und sagt: Ich will die Hand hineinstecken und augenblicklich das verborgene Korn hervorziehen. Was erwiedert man diesem Menschen? Was antworten ihm die Umstehenden? Nichts; verwirrt blicken sie einander an und rufen aus: Welche Ungereimtheit! mit diesem ist es wohl nicht recht richtig; er hat keinen gesunden Sinn. Ein Anderer kommt und sagt: Alles, was wir sehen, ist nichts; es giebt keine äußere Welt; wir selbst haben keinen Körper. Oder: Ich glaube es nicht, daß eine Stadt existirt, die London heißt. In all' diesen Fällen weiß man nichts zu entgegnen; man hört die Narrheit, und stößt sie von sich durch natürlichen Instinkt; der Geist fühlt, daß dies eine Narrheit ist, ohne es zu sehen.

327. Ist der allgemeine Sinn ein sicheres Criterium der Wahrheit? Ist er es in allen Fällen? Und wenn nicht in allen, in welchen? Welche Charaktere muß er besitzen, um für ein unfehlbares Criterium gehalten zu werden? Dies ist es, was wir nun zu untersuchen haben.

Der Mensch kann sich seiner Natur nicht entäußern; wenn diese spricht, dann sagt die Vernunft, daß sie nichts entgegnen könne. Eine natürliche Hinneigung ist in den Augen der Philosophie eine höchst achtungswerthe Sache, eben darum, weil sie natürlich ist; der Vernunft und dem freien Willen kommt es zu, sie nicht ausarten zu lassen. Was in dem Menschen natürlich ist, ist nicht immer ewig fest, wie bei den Thieren. In diesen ist der Instinkt blind, weil er es dort sein muß, wo weder Vernunft noch Freiheit ist. In dem Menschen sind die natürlichen Neigungen in ihrer Ausübung der Freiheit und der Vernunft unterworfen; wenn man sie daher Instinkt nennt, so muß das Wort in anderer Bedeutung gefaßt werden, als die wir ihm geben, wenn wir es auf die Thiere anwenden. Was in dem moralischen Gebiete geschieht, wiederholt sich auch in dem intellektuellen; wir müssen nicht allein für unser Herz Sorge tragen, sondern auch für unseren Verstand. Beide sind dem Gesetz der Perfektibilität unterworfen; das Gute und das Böse,

die Wahrheit und der Irrthum sind die Objekte, die sich uns darbieten. Die Natur selbst sagt uns, welches der Pfad sei, den wir einzuschlagen haben, zwingt uns aber nicht dazu; Leben und Tod liegt vor uns; was uns gefällt, wird uns gegeben.

328. Unabhängig von der Handlung des freien Willens ist in dem Menschen eine Eigenschaft vorhanden, welche viel dazu beiträgt, daß die natürlichen Neigungen oft von ihrem Objekte abweichen: die Schwäche. Daher ist es nicht zu verwundern, daß diese Abweichung so häufig vorkommt, und unsere Neigungen uns zum Irrthum, anstatt zur Wahrheit hinführen. Dies macht es um so nöthiger, die Charaktere des allgemeinen Sinnes genau festzustellen, der zu einem absolut unfehlbaren Criterium dienen kann.

329. Die Bedingungen, welche nach meiner Meinung mit dem allgemeinen Sinne, der nie täuscht, verbunden sein müssen, sind folgende:

1) Die Hinneigung zur Zustimmung muß in jeder Hinsicht unwiderstehlich sein, so daß der Mensch auch nicht mittelst der Reflexion ihr entgegentreten oder sich von ihr losmachen kann.
2) Aus dieser ersten Bedingung ergiebt sich die zweite, nämlich: Jede Wahrheit des allgemeinen Sinnes ist absolut gewiß für das ganze Menschengeschlecht.
3) Jede Wahrheit des allgemeinen Sinnes kann die Prüfung der Vernunft aushalten.
4) Jede Wahrheit des allgemeinen Sinnes hat zum Objekt die Befriedigung irgend eines großen Bedürfnisses des sensitiven, intellektuellen oder moralischen Lebens.

330. Wenn diese Charaktere zusammentreffen, ist das Criterium des allgemeinen Sinnes absolut infallibel, und man kann die Skeptiker herausfordern, ein Beispiel aufzuweisen, wo es geirrt hätte. In dem Maße, als diese Bedingungen in

höherem Grade sich vereinigen, ist das Criterium des allgemeinen Sinnes um so gewisser, indem durch sie die Grade seines Werthes gemessen werden müssen. Erklären wir dies durch einige Beispiele.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die große Masse der Menschen die Sensationen objektivirt, und zwar bis zu dem Grade, auf das Äußere selbst dasjenige zu übertragen, was sie empfinden, ohne zwischen dem zu unterscheiden, was hier Subjektives und Objektives vorhanden. Die Farben betrachtet das Menschengeschlecht als an den Sachen selbst vorhanden; das Grün ist für dasselbe nicht die Sensation des Grünen, sondern eine gewisse Sache, eine Qualität, oder wie man es nennen will, die dem Objekte inhärirt. Ist es in Wirklichkeit so? Nein; in dem äußeren Objekte liegt die Ursache der Sensation, die Disposition der Theile, um mittelst des Lichtes jenen Eindruck hervorzubringen, den wir Grün nennen. Der allgemeine Sinn täuscht uns, da die philosophische Analyse ihn des Irrthums überführt. Allein, hat er die oben angeführten Bedingungen? Keineswegs. Offenbar fehlt ihm schon die dritte, die Prüfung der Vernunft aushalten zu können; sobald man näher reflektirt, entdeckt man, daß hier eine ebenso unschuldige als schöne Täuschung vorhanden. Es fehlt aber überdies der Zustimmung die Eigenschaft der Unwiderstehlichkeit; denn sobald wir uns überzeugen, daß hier eine Täuschung vorhanden, hört die Zustimmung auf. Diese Zustimmung ist auch nicht allgemein, denn die Gelehrten haben sie nicht. Sie ist nicht unbedingt nöthig, um irgend ein Bedürfniß des Lebens zu befriedigen, und hat folglich keine der oben angeführten Bedingungen.

Was vom Gesichte gesagt worden, kann auf alle Sensationen angewendet werden. Bis auf welchen Punkt wird also das Zeugniß des allgemeinen Sinnes Gültigkeit haben, insofern es uns zur Objektivirung der Sensation hinneigt? Damit verhält es sich folgendermaßen.

Für die Bedürfnisse des Lebens ist die Gewißheit nothwendig, daß den Sensationen äußere Objekte entsprechen. Dem

stimmen durch unwiderstehlichen Impuls alle Menschen, ohne irgend einen Unterschied, bei. Die Reflexion genügt nicht, um uns von dieser natürlichen Hinneigung los zu machen, und die Vernunft, auch die spitzfindigste, ist nicht im Stande, wenn sie selbst zuweilen die Fundamente dieses Glaubens wankend machen kann, ihn des Irrthums zu überführen. Diejenigen, welche den größten Werth diesen Spitzfindigkeiten beilegen, können nur sagen: Wir wissen nicht, daß die Körper existiren, aber nie: Wir wissen, daß sie nicht existiren.

Hier also vereinigt die natürliche Hinneigung in sich alle Charaktere, um zum Range eines unfehlbaren Criteriums sich zu erheben; sie ist unwiderstehlich, sie ist allgemein, sie befriedigt ein großes Bedürfniß des Lebens, sie hält die Prüfung der Vernunft aus.

Was die Qualitäten betrifft, das direkte Objekt der Sensation, so haben wir nicht nöthig, daß diese in den Körpern selbst existiren; es genügt uns, daß in ihnen etwas sei, das auf uns, wie dies auch geschehe, den entsprechenden Eindruck macht. Es liegt wenig daran, ob die grüne oder gelbe Farbe Qualitäten der Objekte sind, oder nicht, wenn in diesen nur jene Qualität beständig vorhanden, welche in den entsprechenden Fällen auf uns die Sensation der grünen oder gelben Farbe hervorbringt. Für alle Bedürfnisse des Lebens resultirt dasselbe in beiden Fällen; auch wenn die philosophische Analyse von Allen erkannt wäre, würden die Beziehungen des Menschen zur sinnlichen Welt nicht gestört werden. Es wäre dann vielleicht eine Art von Entzauberung der Natur vorhanden, denn die Welt, der Sensationen entkleidet, verliert ihre Schönheit; aber der Zauber dauert fort für die meisten Menschen; ihm ist selbst der Philosoph unterworfen, mit Ausnahme der kurzen Augenblicke der Reflexion, und auch in diesen fühlt er einen Zauber anderer Art bei der Betrachtung, daß einen großen Theil der Schönheit, die den Objekten beigelegt wird, der Mensch in sich selbst trägt, und daß die einfache Ausübung der

harmonischen Fähigkeiten eines sinnlichen Wesens hinreicht, um das ganze Universum mit Glanz und Pracht zu bekleiden.

Anmerkung. (XXVIII.)

Der Autor, auf den ich oben anspiele (318), ist Fenelon, der unter dem Namen des allgemeinen Sinnes auch das Criterium der Evidenz mitbegreift, wie aus folgender Stelle hervorgeht: „Was ist der allgemeine Sinn? Besteht er nicht in den ersten Begriffen, welche alle Menschen von denselben Sachen haben? Dieser allgemeine Sinn, welcher immer und überall derselbe ist, der jeder Prüfung vorhergeht und sie sogar in gewissen Fragen für lächerlich hält, bei denen man lacht, anstatt zu prüfen, der dem Menschen das Zweifeln unmöglich macht, wie sehr er sich auch anstrengen mag, zu zweifeln, dieser Sinn, den alle Menschen haben, der nur befragt zu werden braucht, um uns sofort die Evidenz oder das Absurde der Frage zu zeigen, ist er nicht dasselbe, was ich meine Ideen nenne? Dies sind also jene Ideen oder allgemeinen Begriffe, denen ich nicht widersprechen und die ich nicht prüfen kann, nach denen ich im Gegentheil Alles prüfe und beurtheile, so daß ich nicht streite, sondern vielmehr lache, wenn sich mir etwas darbietet, was demjenigen klar entgegengesetzt ist, was diese unveränderlichen Ideen mir darstellen.“ (Existenz Gottes. II. Theil. Nr. 33.)

Ohne Zweifel spricht Fenelon an dieser Stelle von der Evidenz, denn außer daß er dieses Wort selbst gebraucht, bezieht er sich auf die unveränderlichen Ideen; unter allgemeinem Sinn versteht er eben die allgemeinen Ideen, nach denen wir Alles beurtheilen, oder mit anderen Worten, die Ideen, aus denen die Evidenz entspringt.

XXXIII. Kapitel.

Irrthum des Lamennais in Betreff der allgemeinen Übereinstimmung.

331. Der instinktartige Glaube an die menschliche Autorität, von dem ich im vorigen Kapitel gesprochen habe, ist eine durch die Erfahrung bestättigte Thatsache, welche noch kein Philosoph in Zweifel gezogen hat. Dieser Glaube, von der

Vernunft in gebührender Weise geregelt, bildet eines der Criterien der Wahrheit. Die Irrthümer, zu denen er in gewissen Fällen führen kann, sind von der menschlichen Schwäche unzertrennlich, und werden reichlich aufgewogen durch die Vortheile, welche aus diesem Glauben für das Individuum und die Gesellschaft erwachsen.

Ein berühmter Schriftsteller hat alle Criterien auf das der menschlichen Autorität zurückführen wollen, und hat kühn behauptet: „Die allgemeine Übereinstimmung (sensus communis) ist für uns das Siegel der Wahrheit, und ein anderes giebt es nicht." (Lamennais sur l'indifference. Tom. II. cap. 13.) Dieses eben so irrthümliche als abentheuerliche System, in welchem Worte von so verschiedenem Sinn wie sensus und consensus verwechselt werden, wird mit jener beredten Übertreibung vertheidigt, welche diesen ausgezeichneten Schriftsteller charakterisirt, obwohl neben der Beredtsamkeit die philosophische Tiefe verloren geht. Die Resultate einer solchen Lehre sind offenbar geworden in dem traurigen Schicksal, das jener ebenso glänzende, wie unglückliche Geist gehabt hat. Er öffnete einen Abgrund, in dem alle Wahrheit verschlungen wurde; der erste, der sich in ihm begraben hat, war er selbst. An die Autorität der Anderen stets und überall appelliren, heißt das Individuum jedes Criteriums berauben, heißt Alle zu Grunde richten, mit Einschluß dessen, der sich feststellen wollte.

Man begreift nicht, wie ein solches System in einem so erhabenen Geiste sich festsetzen konnte; wenn man die beredten Blätter liest, auf denen es entwickelt wird, empfindet man eine unaussprechliche Pein, daß man so glänzende Lichtblicke dazu verwendet sieht, alle Trivialitäten der Skeptiker zu wiederholen, um endlich bei dem größten Paradoxon und dem am wenigsten philosophischen Systeme, das erdacht werden kann, stehen zu bleiben.

Das einzige Criterium nennt Lamennais die allgemeine Übereinstimmung; gleichwohl genügt ein flüchtiger Blick auf die

übrigen, um sich zu überzeugen von der Unfruchtbarkeit des neuen, sie hervorzubringen.

332. Vor allem Anderen kann das Zeugniß des Bewußtseins in keiner Weise auf fremde Autorität sich stützen. Gebildet, wie es wird, durch eine Reihe von Thatsachen, die unserem Geiste innerlich gegenwärtig sind, ohne daß es möglich wäre, ohne dieselben den individuellen Gedanken auch nur zu begreifen, ist es klar, daß es nothwendig vor der Anwendung jedes anderen Criteriums existiren muß, denn das Criterium ist unmöglich für denjenigen, der nicht denkt.

Es giebt nichts Schwächeres in wissenschaftlicher Hinsicht, als die Widerlegung des Prinzipes des Descartes, welche Lamennais geben will. „Wenn Descartes," sagt er, „um aus seinem methodischen Zweifel herauszukommen, den Satz aufstellt: Ich denke, also bin ich, so springt er über einen unermeßlichen Abgrund, und stellt den ersten Stein des Gebäudes, das er aufführen will, in die Luft; denn strenggenommen können wir nicht sagen: ich denke, ich bin, können auch nicht sagen: also, noch irgend etwas mittelst eines Schlusses behaupten." (Ebend.) Das Prinzip des Descartes war einer aufmerksameren Prüfung werth, wenn man ein neues System erfinden wollte; zu entgegnen, wir können nicht sagen: also, heißt das abgenutzte Argument der Schulen wiederholen, und zu behaupten, wir können nicht sagen: ich denke, heißt einer Thatsache des Bewußtseins widersprechen, welche die Skeptiker selbst nicht geläugnet haben. Ich habe am entsprechenden Orte ausführlich auseinandergesetzt, welches der Sinn des Prinzipes des Descartes sei, oder wenigstens sein sollte.

Wenn wir nach Lamennais nicht sagen können: ich denke, dann können wir noch weit weniger sagen: die Anderen denken, und da wir den fremden Gedanken absolut nothwendig haben in dem Systeme, welches die allgemeine Übereinstimmung als einziges Criterium aufstellt, so folgt, daß Lamennais seinen ersten Stein weit mehr in die Luft stellt, als diejenigen, welche die Philosophie auf eine Thatsache des Bewußtseins gründen.

333. Ein Criterium muß, umsomehr wenn es vorgiebt das einzige zu sein, zwei Bedingungen in sich vereinigen: es darf kein anderes voraussetzen, und muß auf alle Fälle Anwendung haben. Dasjenige der allgemeinen Übereinstimmung vereinigt sie aber offenbar am allerwenigsten; vor ihm ist das Zeugniß des Bewußtseins vorhanden; vor ihm ist auch das Zeugniß der Sinne vorhanden, denn wir können nicht wissen, worin die anderen übereinstimmen, wenn uns dessen nicht das Gehör oder das Gesicht vergewissert.

334. In diesen Fällen ist das Criterium nicht möglich und in vielen anderen ist es höchst schwierig, wo nicht ebenfalls unmöglich. Bis zu welchem Punkte ist die allgemeine Übereinstimmung nöthig? Wenn das Wort allgemein sich auf das ganze Menschengeschlecht bezieht, wie werden die Stimmen des ganzen Menschengeschlechtes eingesammelt? Wenn die Übereinstimmung nicht einstimmig zu sein braucht, wo ist die Gränze, woselbst der Widerspruch oder die bloße Nicht-Zustimmung Einiger die Legitimität des Criteriums vernichtet?

335. Der Irrthum des Lamennais kommt daher, daß er die Wirkung für die Ursache und die Ursache für die Wirkung hält. Er sah, daß es gewisse Wahrheiten giebt, in denen Alle übereinstimmen, und sagte: Die Garantie der Gewißheit jedes Einzelnen liegt in der Übereinstimmung der Totalität. Hätte er den Gegenstand genau analysirt, so würde er bemerkt haben, daß der Grund der Gewißheit des Individuums nicht aus der Übereinstimmung der Anderen entsteht, sondern im Gegentheil, der Grund, weßhalb alle übereinstimmen, der ist, daß Jeder für sich zur Zustimmung sich gezwungen sieht. Bei dieser großen Abstimmung des Menschengeschlechtes giebt Jeder sein Votum in gewissem Sinne durch den Impuls der Natur selbst, und da alle den nämlichen Impuls in sich erfahren, ist das Votum Aller dasselbe. Lamennais sagte: Jeder votirt in derselben Weise, weil Alle so votiren, und hat dabei nicht bemerkt, daß auf diese Art die Votation weder endigen, noch anfangen kann. Diese Vergleichung ist keine Satyre, sie ist ein streng

philosophisches Argument, dem nichts entgegnet werden kann; es genügt, um das Ungegründete und Widersprechende des Lamennais'schen Systemes zu offenbaren, wie es andererseits auch den Ursprung des Irrthumes zeigt, welcher in der Verwechselung der Wirkung mit der Ursache liegt.

336. Lamennais beruft sich auf das Zeugniß des Bewußtseins, um zu beweisen, daß sein Criterium das einzige ist; ich glaube, daß dieses Zeugniß grade das Gegentheil beweist. Wer hat jemals auf die Autorität der Anderen gewartet, um von der Existenz der Körper sich zu vergewissern? Sehen wir nicht, daß die Thiere selbst kraft eines natürlichen Instinktes in ihrer Weise die Sensationen objektiviren? Um dem Worte der Menschen zu glauben, ist noch ein anderes Criterium als die allgemeine Übereinstimmung nöthig; sonst würden wir nie irgend Jemandem glauben können, aus dem einfachen Grunde, weil es nicht möglich wäre, sich dessen zu versichern, was die Anderen sagen oder denken, ohne damit zu beginnen, irgend Einem zu glauben. Bezieht sich etwa das Kind, um dem, was seine Mutter ihm erzählt, Glauben zu schenken, auf die Autorität der Anderen? Gehorcht es nicht vielmehr dem natürlichen Instinkte, den mit wohlthätiger Hand ihm der Schöpfer mitgetheilt hat? Das Kind glaubt nicht, weil Alle glauben; im Gegentheil, alle Kinder glauben, weil jedes einzelne glaubt; der individuelle Glaube entsteht nicht aus dem allgemeinen, der allgemeine vielmehr bildet sich durch die Verbindung der individuellen Zustimmungen; er ist nicht natürlich, weil er allgemein ist, sondern er ist allgemein, weil er natürlich ist.

337. Das Hauptargument des Lamennais besteht darin, daß wir in gewissen Fällen, um uns von der Wahrheit rücksichtlich der übrigen Criterien zu überzeugen, an die allgemeine Übereinstimmung appelliren, und daß die Narrheit selbst nichts anderes ist, als die Abweichung von dieser Übereinstimmung. Man sagt einem Menschen, daß seine Augen ihn täuschen rücksichtlich eines Objektes, das er erblickt; instinktmäßig wendet er sich an die Anderen und fragt sie, ob sie nicht in derselben

Weise sehen. Wenn alle darin übereinstimmen, daß er sich irrt, und wenn er gewiß ist, daß sie keinen Spaß mit ihm treiben, wird er für einen Augenblick den Glauben an das Zeugniß des Gesichtes schwanken fühlen, dem Objekte sich nähern, sich in eine andere Stellung versetzen oder irgend ein Mittel, das ihm das beste scheint, ergreifen, um sich zu überzeugen, daß er sich nicht geirrt. Wenn er trotzdem das Objekt in derselben Weise sieht, und dieselben Personen oder andere, die hinzukommen, fortfahren, zu versichern, die Sache sei nicht so, wie er sie sieht, so wird er, wenn er anders vernünftig ist, dem Zeugniß des Gesichtes mißtrauen, und sich mit einer Schwäche oder Krankheit behaftet glauben, welche das Sehen in Unordnung bringt. Hierauf reducirt sich das Argument des Lamennais. Was folgt daraus? Nichts zu Gunsten des Systemes der allgemeinen Übereinstimmung. Es ist gewiß, daß die übrigen Criterien in Ausnahmsfällen dem Irrthum unterworfen sind; es ist gewiß, daß man bei solchen Dingen, und wenn ein Zweifel entsteht, an das Zeugniß der Anderen appellirt; aber warum? Um sich zu versichern, ob derjenige, welcher zu irren fürchtet, eine jener Schwächen erlitten habe, denen das menschliche Elend unterworfen ist. Man weiß, daß das Natürliche das Allgemeine ist, und der Kranke, welcher zweifelt, frägt die Anderen, um zu erfahren, ob er durch irgend einen Zufall etwa außerhalb des natürlichen Zustandes sich befinde. Wer sieht nicht die Unvernunft, ein exceptionelles Mittel zum Range eines allgemeinen und einzigen Criteriums zu erheben? Wer erkennt nicht die Extravaganz, wenn man behauptet, daß wir von dem Zeugniß unserer Sinne durch die Autorität der anderen Menschen versichert werden, bloß deßhalb, weil wir in Ausnahmsfällen und bei der Befürchtung einer Verwirrung unserer Organe die Anderen fragen, ob sie mit uns übereinstimmen?

338. Man kann die Übertreibung nicht noch weiter treiben als Lamennais, wenn er behauptet: „Die exakten Wissenschaften gründen sich gleichfalls auf die allgemeine Übereinstimmung;

sie genießen hier kein Privilegium, und der Name „exakte“ selbst ist nur einer jener eitlen Titel, mit denen der Mensch seine Schwäche verschönert; die Geometrie selbst besteht nur in Kraft eines stillschweigenden Übereinkommens, gewisse nothwendige Wahrheiten anzunehmen, ein Übereinkommen, das man folgendermaßen ausdrücken kann: Wir verpflichten uns, diese Prinzipe für gewiß zu halten, und wer immer sie ohne Beweis nicht glauben will, den erklären wir der Rebellion gegen den allgemeinen Sinn schuldig, welcher nichts Anderes ist, als die Autorität der großen Anzahl.“ Diese Übertreibung ist unerträglich; die Argumente, welche Lamennais in den Noten anführt, um die innere Ungewißheit der Mathematik zu beweisen, sind im höchsten Grade schwach, und einige von ihnen könnten sogar den Verdacht rege machen, der Verfasser des Werkes über den Indifferentismus sei kein ebenso tiefer Mathematiker, wie beredter Schriftsteller.

Ich verkenne dasjenige nicht, was man gegen die Gewißheit der exakten Wissenschaften gesagt hat, noch auch die Schwierigkeiten, welche sich darbieten, wenn man sie vor das Tribunal der Metaphysik ruft. Im ersten Bande meines „Protestantismus, verglichen mit dem Katholizismus“ habe ich demjenigen ein Kapitel gewidmet, was man Instinkt des Glaubens nennt, und sogar zugegeben, daß derselbe auch seinen Einfluß auf die exakten Wissenschaften hat. Erheben wir dieselben nicht über die moralischen; schätzen wir die moralischen höher als die exakten; aber hüten wir uns vor einer Übertreibung, welche alle vernichtet.

XXXIV. Kapitel.

Recapitulation und Schluß.

339. Ich will dieses Buch damit schließen, daß ich kurz meine Ansichten über die Gewißheit zusammenstelle. Aus

dieser Recapitulation wird zugleich der innere Zusammenhang der in den obigen Kapiteln auseinandergesetzten Lehren erhellen.

Wenn die Philosophie auf eine nothwendige Thatsache stößt, hat sie die Pflicht, dieselbe zu bezeichnen. Eine solche ist die Gewißheit; über ihre Existenz disputiren, heißt über das Licht der Sonne am hellen Mittage disputiren. Das Menschengeschlecht ist über viele Sachen gewiß; auch die Philosophen, mit Einschluß der Skeptiker, sind es; der absolute Skepticismus ist unmöglich.

Wenn die Fragen über die Existenz der Gewißheit abgewiesen sind, ist die Philosophie vor Extravaganzen gesichert und auf das Gebiet der Vernunft gestellt; dann kann man untersuchen, wie wir die Gewißheit erlangen und worauf sie sich gründet.

Das Menschengeschlecht besitzt die Gewißheit als eine mit dem Leben verbundene Qualität, als ein von selbst entstehendes Resultat der Entwicklung der Fähigkeiten des Geistes. Die Gewißheit ist natürlich; sie geht folglich jeder Philosophie vorher und ist unabhängig von den Meinungen der Menschen. Ebendeßhalb werden auch die Fragen über die Gewißheit, obgleich wichtig für die Erkenntniß der Gesetze, denen unser Geist unterworfen ist, stets unfruchtbar an praktischen Resultaten sein und bleiben. Es ist dies eine Scheidungslinie, welche die Vernunft festzustellen räth, damit aus den abstrakten Regionen niemals etwas herabsteige, was der Gesellschaft und dem Individuum schädlich wäre. Vom Anfange ihrer Untersuchungen an schließt dann die Philosophie mit dem gesunden Sinne eine Art Bündniß, mit gegenseitiger Verpflichtung, sich nie einander zu befeinden.

Wenn man die Fundamente der Gewißheit untersucht, so entsteht die Frage über das erste Prinzip der menschlichen Erkenntnisse; existirt ein solches? und welches ist es?

Diese Frage schließt einen doppelten Sinn in sich; entweder sucht man eine erste Wahrheit, welche alle übrigen enthält,

wie der Saame die Pflanzen und die Früchte, oder man sucht einfach nur einen Ausgangs- oder Stützpunkt; das Erstere giebt Veranlassung zu den Fragen über die transcendentale Wissenschaft, das Letztere ruft den Streit der Schulen hervor über den Vorzug verschiedener Wahrheiten rücksichtlich ihrer Würdigkeit, erstes Prinzip genannt zu werden.

Wenn es Wahrheit giebt, dann muß es auch Mittel geben, sie zu erkennen; dies führt zu den Fragen über den Werth der Criterien.

In dem Gebiet der Wesen ist eine Wahrheit vorhanhanden, die der Ursprung aller ist: Gott. In dem absoluten intellektuellen Gebiet ist wiederum diese Wahrheit, der Ursprung aller, vorhanden: Gott. In dem menschlichen intellektuellen Gebiet giebt es keine Wahrheit, die der Ursprung aller wäre, weder auf dem realen, noch auf dem idealen Boden. Die Philosophie des Ich kann zu keinem Resultate führen, um die transcendentale Wissenschaft zu gründen. Die Lehre der absoluten Identität ist ein Absurdum, welches überdies gleichfalls nichts erklärt.

Hier bietet sich das Problem der Vorstellung dar. Diese kann sein Identität, Causalität oder Idealität. Die letztere ist von der zweiten verschieden, gründet sich aber auf dieselbe.

Außer dem Problem der Vorstellung ist das der unmittelbaren Intelligibilität zu prüfen, ein schwieriges Problem, aber äußerst wichtig, um die Erkenntniß der Welt der Intelligenzen zu vervollständigen.

Die Streitigkeiten über den Werth der verschiedenen Prinzipe in Rücksicht ihrer Würde, als fundamentale angesehen zu werden, entstehen aus der Verwirrung der Begriffe. Man will Dinge eines ganz verschiedenen Gebietes mit einander vergleichen, was nicht möglich ist. Das Prinzip des Descartes ist die Aussprache einer einfachen Thatsache des Bewußtseins; das des Widerspruches ist eine objektive Wahrheit, die unerläßliche Bedingung jeder Erkenntniß; das sogenannte Prinzip „der Cartesianer" ist der Ausspruch eines Gesetzes, dem unser Geist

unterworfen ist. Alle drei, jedes in seinem Gebiete und auf seine Weise, sind uns nothwendig; keines von ihnen ist ganz unabhängig; die Vernichtung eines einzigen, welches es auch sei, bringt unsere Intelligenz in Verwirrung.

Wir besitzen in uns mehrere Criterien; dieselben können auf drei zurückgeführt werden: das Bewußtsein oder der innere Sinn, die Evidenz, und der intellektuelle Instinkt oder allgemeine Sinn. Das Bewußtsein umfaßt alle Thatsachen, die unserer Seele durch unmittelbare Gegenwart, als rein subjektive, gegenwärtig sind. Die Evidenz erstreckt sich auf alle objektiven Wahrheiten, an denen unsere Vernunft sich ausübt. Der intellektuelle Instinkt ist die natürliche Hinneigung zum Glauben in den Fällen, welche außerhalb des Gebietes des Bewußtseins und der Evidenz liegen.

Der intellektuelle Instinkt nöthigt uns, den Ideen einen objektiven Werth beizulegen; in diesem Falle vermischt er sich mit den Wahrheiten der Evidenz, und wird in der gewöhnlichen Sprache mit dieser verwechselt.

Wenn der intellektuelle Instinkt sich auf nicht evidente Objekte bezieht, heißt er allgemeiner (gesunder) Sinn.

Das Bewußtsein und der intellektuelle Instinkt bilden die übrigen Criterien.

Das Criterium der Evidenz schließt zwei Dinge in sich: die Erscheinung der Ideen; dies gehört dem Bewußtsein an; und den objektiven, wirklichen oder möglichen Werth; dies gehört zum intellektuellen Instinkt.

Das Zeugniß der menschlichen Autorität setzt sich zusammen aus dem der Sinne, die uns in Beziehung zu unseren Nebenmenschen setzen, und dem des intellektuellen Instinktes, der uns antreibt, ihnen zu glauben.

Nicht Jedes kann bewiesen werden, aber jedes Criterium hält die Prüfung der Vernunft aus. Das des Bewußtseins ist eine primitive Thatsache unserer Natur; in dem der Evidenz entdeckt man die unerläßliche Bedingung für die Existenz der Vernunft selbst; in dem des intellektuellen Instinktes, die

Ideen zu objektiviren, ist ein Gesetz der Natur enthalten, das gleichfalls unerläßlich ist für die Existenz der Vernunft; in dem des allgemeinen Sinnes (in eigentlicher Bedeutung) liegt der instinktmäßige Glaube an Wahrheiten, die, wenn sie geprüft werden, in hohem Grade vernünftig erscheinen; in dem der Sinne und der menschlichen Autorität findet man dasselbe wie in den übrigen Fällen des allgemeinen Sinnes; es ist ein Mittel, um die Bedürfnisse des sensitiven, intellektuellen und moralischen Lebens zu befriedigen.

Die Criterien beeinträchtigen einander nicht, sie unterstützen und stärken sich gegenseitig. Die Vernunft widerstreitet weder der Natur, noch die Natur der Vernunft; beide sind uns nöthig, beide leiten uns richtig, obgleich sie beide der Verirrung ausgesetzt sind, da sie einem beschränkten und äußerst schwachen Wesen zugehören.

340. Eine Philosophie, die den Menschen nur unter Einem Gesichtspunkt betrachtet, ist eine unvollständige Philosophie, welche in Gefahr ist, in eine falsche auszuarten. In demjenigen, was die Gewißheit betrifft, darf man diese Wahrheit nicht aus dem Gesicht verlieren; zu exclusiv werden, heißt, sich an den Rand des Irrthums stellen. Man analysire die Quellen der Wahrheit; aber während man sie einzeln betrachtet, verliere man den Zusammenhang nicht aus dem Auge. Von vornherein ein System ergreifen, und Alles seinen Forderungen unterwerfen wollen, heißt, die Wahrheit auf das Procrustesbett strecken. Die Einheit ist ein großes Gut; allein man muß sich mit dem Maße begnügen, welches die Natur uns zuertheilt. Es ist nothwendig, die Wahrheit mit menschlichen Mitteln zu suchen, und im Verhältniß zu unserer Fassungskraft. Die Fähigkeiten unseres Geistes sind gewissen Gesetzen unterworfen, von denen wir nicht absehen können.

Eines der beständigsten Gesetze unseres Wesens ist die Nothwendigkeit einer gleichzeitigen Ausübung der Fähigkeiten, nicht allein, um über die Wahrheit Gewißheit zu erlangen, sondern auch um sie zu finden. Der Mensch vereinigt mit der

Einfachheit die größte Vielfältigkeit; eins in seinem Geiste, ist er mit verschiedenen Fähigkeiten begabt, und mit einem Körper von solcher Mannichfaltigkeit und Complication vereinigt, daß man ihn mit vielem Grunde eine kleine Welt genannt hat. Die Fähigkeiten stehen in inniger und wechselseitiger Beziehung; die einen üben beständig Einfluß auf die anderen. Sie isoliren, heißt, sie verstümmeln, und zuweilen sogar vernichten. Diese Betrachtung ist von Wichtigkeit, weil sie den Grundfehler jeder exclusiven Philosophie anzeigt.

Ohne Sensationen entbehrt der Mensch des Materiales für den Verstand, und findet sich überdies des Antriebes beraubt, ohne welchen seine Intelligenz schlafend bleibt. Gott hat unseren Geist mit einem Körper verbunden, damit der eine dem anderen diene; ebendeßhalb hat er jene wunderbare Correspondenz zwischen den Eindrücken des Körpers und den Affektionen der Seele hergestellt. Diese bedarf also den Körper als ein Mittel, als ein Instrument, mag man nun eine wahre Einwirkung des letzteren auf jene annehmen, oder eine bloße Veranlassung für die Causalität einer höheren Ordnung.

Wenn auch der Mensch ohne Sensation noch denken würde, so würde er nur als ein reiner Geist denken, wäre nicht in Beziehung zur äußeren Welt, wäre kein Mensch in dem Sinne, den wir diesem Worte beilegen. In diesem Falle ist der Körper überflüssig und kein Grund für die Vereinigung vorhanden.

Wenn wir die Sensationen zugeben und von der Vernunft absehen, verwandelt sich der Mensch in ein Thier. Er empfindet, denkt aber nicht; keine Combination der Eindrücke, die er erfährt, findet statt, weil er der Reflexion unfähig ist; Alles folgt in ihm aufeinander, wie eine Reihe nothwendiger, isolirter Phänomene, welche nichts anzeigen, zu nichts führen, nichts sind, als Affectionen eines Einzelwesens, das sie weder versteht, noch sich Rechenschaft von ihnen giebt. Es ist sogar schwer, zu sagen, von welcher Art seine Beziehungen zur Außenwelt dann sind. Da die Thiere nach dem Anscheine und der Analogie urtheilen, ist es wahrscheinlich, daß auch sie die

Sensationen objektiviren; aber offenbar unterscheidet sich ihre Objektivität von der unseren in vielen Fällen. Nehmen wir das Beispiel des Traumes. Wenn die Thiere träumen, wie es wahrscheinlich ist und einige Erscheinungen es andeuten, wäre es nicht zu verwundern, wenn sie zwischen dem Traume und dem wachen Zustande nicht in der Weise wie wir unterschieden. Dies Letztere setzt einige Reflexion über die Akte voraus, einige Vergleichung zwischen der Ordnung und Beständigkeit der einen und der Unordnung und Unbeständigkeit der anderen: eine Reflexion, welche der Mensch von seiner Kindheit an ausübt und die er sein ganzes Leben hindurch fortsetzt, ohne es zu bemerken. Wenn wir aus einem sehr lebhaften Traume aufwachen, sind wir zuweilen einige Augenblicke lang im Zweifel, ob Traum oder Wirklichkeit vorhanden ist; dieser Zweifel allein setzt reflektirende Vergleichung zwischen den beiden Zuständen voraus. Und was thun wir, um den Zweifel zu lösen? Wir achten auf den Ort, an dem wir uns befinden, und die Thatsache, daß wir im Bette liegen in der Dunkelheit und dem Schweigen der Nacht, zeigt uns an, daß das vorige Gesicht keine Verknüpfung mit unserer Situation hat, und daß es deßhalb ein Traum gewesen. Ohne diese Reflexion hätten die Sensationen des Traumes mit denen des wachen Zustandes sich verkettet, und wären, als derselben Ordnung angehörig, verwechselt worden.

Der Instinkt, der den Thieren verliehen und dem Menschen versagt ist, ist ein Anzeichen, daß uns zur Beurtheilung der Sensationen die Vernunft gegeben ist.

Es giebt also in dem Menschen keine gänzlich isolirten Criterien der Wahrheit. Alle stehen in Beziehung zu einander, bestättigen und ergänzen sich gegenseitig, und es ist beachtenswerth, daß die Wahrheiten, über welche alle Menschen gewiß sind, auf gewisse Weise von allen Criterien gestützt werden.

Die Sensationen führen uns instinktmäßig zu dem Glauben an die Existenz einer äußeren Welt, und wenn dieser Glaube der Prüfung der Vernunft unterworfen wird, bestättigt diese

dieselbe Wahrheit, indem sie auf die allgemeinen Ideen der Ursachen und Wirkungen sich stützt. Der reine Verstand erkennt gewisse Prinzipe und stimmt ihnen wie nothwendigen Wahrheiten bei; wenn diese Prinzipe der Erfahrung der Sinne unterworfen werden, so werden sie bestättigt, insoweit es die Vollkommenheit dieser oder der Mittel, deren sie sich bedienen, zuläßt. „In einem Kreise sind alle Radien gleich;" dies ist eine nothwendige Wahrheit; die Sinne sehen keinen vollkommenen Kreis; wohl aber sehen sie, daß die Radien um so mehr sich der Gleichheit nähern, je vollkommener das Instrument ist, mit dem er construirt wird. „Es giebt keine Veränderung ohne Ursache, die sie hervorbringt." Die Sinne können diesen Satz nicht in seiner ganzen Allgemeinheit beweisen, denn ihrer Natur nach beschränken sie sich auf eine bestimmte Zahl von einzelnen Fällen; aber bei Allem, was ihrer Erfahrung sich unterwirft, finden sie die Ordnung der Abhängigkeit in der Succession der Phänomene.

Die Sinne unterstützen sich gegenseitig; die Sensation eines Sinnes wird mit der der anderen verglichen, wenn Zweifel darüber entsteht, ob sie einem Objekte entspricht. Wir glauben das Geräusch des Windes zu hören; aber unser Gehör hat uns schon öfters getäuscht; um von der Wahrheit uns zu überzeugen, blicken wir auf, ob Bewegung in den Bäumen oder an anderen Objekten vorhanden. Das Gesicht zeigt uns einen Körper; es ist nicht genug Licht vorhanden, um ihn von einem Schatten zu unterscheiden; wir nähern uns und betasten den Gegenstand.

Die intellektuellen und moralischen Fähigkeiten üben gleichfalls auf einander diesen heilsamen Einfluß. Die Ideen berichtigen die Gefühle und die Gefühle die Ideen. Der Werth der Ideen des einen Gebietes beweist sich durch die eines anderen, und dasselbe findet bei den Gefühlen statt. Das Mitleid für den Gestraften treibt zur Verzeihung für jeden Schuldigen; die Indignation, welche die Opfer des Verbrechens einflößen, neigt zur Anwendung der Strafe; beide Gefühle enthalten

etwas Gutes; aber das eine könnte die Straflosigkeit erzeugen, das andere die Grausamkeit; um sie in Schranken zu halten, existiren die Ideen der Gerechtigkeit. Aber diese Gerechtigkeit könnte ihrerseits zu absolute Urtheile fällen; die Gerechtigkeit ist eine, aber die Umstände der Völker sind verschiedene. Die Gerechtigkeit betrachtet nur die Grade der Schuldbarkeit und fällt demgemäß das Urtheil. Dieses Urtheil könnte nicht angemessen sein; hier sind noch andere moralische Ideen eines verschiedenen Gebietes vorhanden, die Besserung des Schuldigen, combinirt mit der dem Opfer geleisteten Wiedergutmachung; ferner die Ideen der allgemeinen Zweckmäßigkeit, die der gesunden Moral nicht widerstreiten und bei der Anwendung maßgebend sein können.

Die vollkommene Wahrheit, wie das vollkommene Gut, existirt nicht ohne Harmonie; dies ist ein nothwendiges Gesetz und ihm ist der Mensch unterworfen. Da wir nicht intuitiv die unendliche Wahrheit sehen, in welcher alle Wahrheiten nur eine und alle Güter nur eines sind, und da wir in Beziehung stehen zu einer Welt von unzähligen und deßhalb vielfältigen Wesen, so haben wir verschiedene Potenzen nöthig, die uns, so zu sagen, mit dieser Verschiedenheit von endlichen Wahrheiten und Gütern in Contact bringen; aber da diese ihrerseits aus einem einzigen Prinzip entstehen und auf ein einziges Ziel sich richten, sind sie der Harmonie unterworfen, welche die Einheit der Vielfältigkeit ist.

341. Mit diesen Lehren halte ich die Philosophie ohne Skepticismus für möglich; die Prüfung wird dadurch nicht vernichtet, im Gegentheil sie erweitert und vervollständigt sich. Diese Methode bringt noch einen anderen Vortheil mit sich: sie bewahrt die Philosophie vor Extravaganzen, und macht aus den Philosophen nicht exceptionelle Menschen. Die Philosophie kann nicht bis zu dem Punkte sich verallgemeinern, um eine populäre Sache zu werden; dem widersetzt sich die menschliche Natur; aber ebensowenig hat sie nöthig, sich zu einer misanthropischen Isolirung zu verurtheilen in Folge extravaganter

Ansprüche. In diesem Falle artet die Philosophie in Philosophismus aus. Bezeichnung der Thatsachen, gewissenhafte Prüfung, klare Sprache — dies fordere ich von der wahren Philosophie. Dabei wird sie nicht aufhören, tief zu sein, wenn wir nur unter Tiefe nicht Finsterniß verstehen wollen. Die Sonnenstrahlen dringen bis in die entferntesten Tiefen des Raumes.

342. Wohl weiß ich, daß gewisse Philosophen unserer Zeit nicht also denken; ich weiß, daß sie, um die Fundamentalfragen der Philosophie zu untersuchen, für nöthig halten, die Grundfesten der Welt zu erschüttern; gleichwohl habe ich mich niemals davon überzeugen können, daß, um zu untersuchen, es nöthig sei, zu zerstören, noch daß wir, um Philosophen zu sein, Narren werden müssen. Die Unvernunft und Extravaganz dieser Lehrer der Menschheit kann durch eine Allegorie anschaulich gemacht werden, wenn gleich die Popularität dieser Form ihre philosophische Tiefe in etwas mortificiren wird.

Es existirt eine edle, begüterte und zahlreiche Familie, welche ein prächtiges Archiv besitzt, worin die Titel ihres Adels, ihrer Verwandtschaft und ihrer Besitzungen enthalten sind. Unter den vielen Documenten sind einige unleserlich, sei es wegen der verzogenen Schrift, oder des hohen Alterthumes, oder der Zerstörungen, die der Zahn der Zeit hervorgebracht hat. Auch vermuthet man, daß eine Menge von unächten Documenten sich darunter befinden, obgleich gewiß viele derselben authentisch sind, da ja der Adel und die übrigen Rechte der Familie, die so allgemein anerkannt sind, sich auf irgend etwas gründen müssen. Überdies weiß man, daß keine andere Documentensammlung vorhanden und daß sich alle hier beisammen befinden. Ein Neugieriger tritt in das Archiv, wirft einen Blick auf die Repositorien, die Schränke und die Kasten, und sagt: „Welche Confusion! Um das Echte vom Untergeschobenen zu unterscheiden und Alles in Ordnung zu bringen, muß man das Archiv an seinen vier Ecken in Brand stecken, und dann die Asche untersuchen.“

Dieser Neugierige ist der Philosoph, der, um das Wahre vom Falschen in unseren Erkenntnissen zu unterscheiden, damit anfängt, jede Wahrheit, jede Gewißheit, jede Vernunft zu läugnen.

Man wird erwiedern, es handle sich nicht darum, zu läugnen, sondern nur zu zweifeln; aber wer an aller Wahrheit zweifelt, der vernichtet sie; wer an jeder Gewißheit zweifelt, läugnet sie; wer an aller Vernunft zweifelt, zerstört sie.

Die Klugheit, der gesunde Sinn in den kleinen Dingen, gründet sich auf dieselben Prinzipien, wie die Weisheit in den großen. Verfolgen wir die Allegorie, und sehen wir, was der gesunde Sinn in dem obigen Falle rathen würde. Er würde rathen, ein Inventarium von allem Vorhandenen aufzunehmen, ohne irgend etwas zu vergessen, wie unbedeutend es auch zu sein schiene; vorläufige Classificationen vorzunehmen, die am geeignetsten zu sein schienen, um die Übersicht zu erleichtern, während die definitive Classification noch vorbehalten bliebe; sorgfältig die Daten, die Charaktere, die Unterschriften zu beachten, um so das Ältere vom Neueren zu unterscheiden; nachzusehen, ob in dieser Masse einige primitive Schriftstücke vorhanden, die sich nicht auf noch frühere beziehen, und die Fundation des Hauses enthalten; klare Regeln aufzustellen, um die primitiven von den späteren zu unterscheiden; sich nicht abzumühen, alle Documente auf ein einziges zu beziehen und von ihnen eine Einheit zu verlangen, die sie vielleicht nicht haben, denn es könnte sein, daß mehrere primitive, von einander unabhängige vorhanden. Auch nachdem das Authentische vom Untergeschobenen bereits gesondert ist, wäre es gut, nichts zu verbrennen; denn zuweilen ist das Unterschobene ein Fingerzeig für die Interpretation des Authentischen und kann dazu beitragen, zu ermitteln, wer die Verfälscher gewesen, und aus welchen Gründen sie verfälscht haben. Überdies, wer weiß, ob nicht irgend ein Document für untergeschoben gehalten wird, das nur deßhalb ein solches zu sein scheint, weil man es nicht richtig versteht? Man hebe also Alles auf mit gebührender

Unterscheidung; wenn das Untergeschobene nicht dazu dient, Rechte zu begründen und zu vertheidigen, kann es für die Geschichte des Archives selbst dienlich sein, was von nicht geringer Wichtigkeit ist, um das Untergeschobene vom Authentischen zu unterscheiden.

Der menschliche Geist prüft erst dann sich selbst, wenn er zu bedeutender Entwicklung gekommen ist; dann sieht er beim ersten Blick in sich eine Verbindung von Sensationen, Ideen, Urtheilen, Affektionen von tausenderlei Art und Alles in unentwirrbarer Weise mit einander verknüpft. Um die Verwicklung zu vermehren, sieht er sich nicht allein, sondern in Gesellschaft, in innigster Beziehung zu seines Gleichen, in gegenseitiger Mittheilung der Sensationen, Ideen, Gefühle; und Alle wieder in Contact und unter dem Einfluß anderer unähnlicher Wesen von staunenerregender Mannichfaltigkeit, deren Verbindung das Universum bildet. Wird er damit anfangen, Alles zu Boden zu werfen? Wird er Alles in Asche verwandeln wollen, ohne sich selbst auszunehmen, hoffend wie ein anderer Phönix, einst aus seiner Asche sich zu erheben? So machen es Jene, welche, um Philosophen zu sein, damit beginnen, Alles zu läugnen, und an Allem zu zweifeln. Wird er willkührlich eine Thatsache, ein Prinzip auswählen und sagen: „Etwas muß ich zum Ausgangspunkte nehmen; ich will dieses nehmen und darauf die Wissenschaft gründen"? Wird er vor der Prüfung, vor der Analyse, sagen: „Alles das ist eins; es giebt nichts als die absolute Einheit; in diese stelle ich mich, und verwerfe Alles, was ich aus meinem Gesichtspunkte nicht sehe"? Nein; was er thun muß, ist, vorerst kennen lernen, was in seinem Geiste vorhanden, dies dann prüfen, classificiren, nach seinem wahren Werthe abschätzen; nicht mit unvernünftigen und ohnmächtigen Kraftanstrengungen gegen die Natur beginnen, sondern den Eingebungen derselben ein aufmerksames Gehör leihen.

Es giebt keine Philosophie ohne den Philosophen, keine Vernunft ohne ein vernünftiges Wesen; die Existenz des Ich

ist also eine nothwendige Voraussetzung. Keine Vernunft ist möglich, wenn der Widerspruch des Seins und Nichtseins nicht unmöglich ist; jede Vernunft setzt also als wahr das Prinzip des Widerspruches voraus. Wenn die Vernunft untersucht wird, dann ist es die Vernunft, welche untersucht; die Vernunft hat Regeln, Licht nöthig; jede Untersuchung also setzt dieses Licht voraus, die Evidenz, sowie die Legitimität ihres Criteriums. Der Mensch macht sich nicht selbst, er findet sich bereits gemacht; nicht er ist es, der die Bedingungen seines Wesens setzt; er findet dieselben sich auferlegt. Diese Bedingungen sind die Gesetze seiner Natur; warum gegen sie ankämpfen? „Außer den künstlichen Vorurtheilen," sagt Schelling, „giebt es ursprüngliche, in den Menschen gelegte, nicht durch die Erziehung, sondern durch die Natur selbst, die für alle Menschen die Stelle von Erkenntnißprinzipien vertreten, und eine Klippe für den freien Denker sind." Was mich betrifft, so will ich nicht mehr sein, als alle Menschen; ich will nicht mit der Natur im Kampfe liegen; wenn ich nicht Philosoph sein kann, ohne aufzuhören, Mensch zu sein, so verzichte ich auf die Philosophie, und bleibe auf der Seite des Menschengeschlechtes.

Druck von C. Fr. Meyer in Weissenburg.